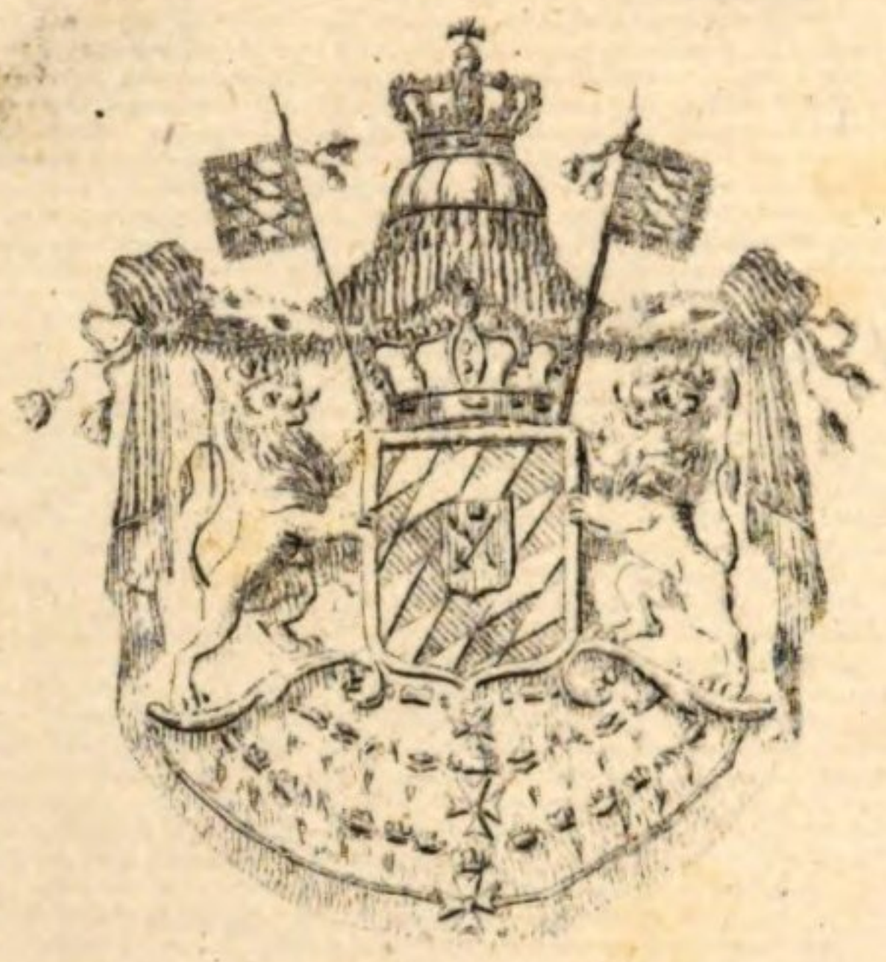
Rhet. 82 i
1185 d

Tittmann



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36603232200018

<36603232200018

Bayer. Staatsbibliothek

R

Ideen

zu einer

Apologie des Glaubens.

Herausgegeben

von

Johann August Heinrich Tittmann

Professor zu Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Leipzig, 1799

bey Siegfried Lebrecht Crusius.

82 D

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Der Inhalt dieser Schrift ist in der Einleitung so deutlich angezeigt worden, daß hier nur noch wenig Worte über die Absicht derselben zu sagen sind. Es giebt viele, welche sich selbst einbilden, oder doch andere überreden möchten, daß nichts wahr sey, als was man gleichsam mit Augen sehn und mit Händen greifen kann, daß die Ueberzeugung des Menschen nicht weiter gehen dürfe, als die Sphäre seiner Erkenntniß, und daß der Glaube, etwas höchst überflüssiges, ja wohl gar verächtliches sey, welches man, so bald man nur zur Mündigkeit seiner eignen Vernunft gekommen sey, sehr leicht entbehren könne, und sich, so bald als möglich, vom Halse schaffen müsse. Daß eine solche Denkungsart, in Ansehung der Theologie sowohl, als der Philosophie, sehr gewöhnlich sey, wird niemand leugnen, der mit dem Geiste unsers Zeitalters bekannt ist, und die Bewegungen bemerkt hat, die in Rücksicht des Glaubens, als

einer Art menschlicher Ueberzeugung, seit einiger Zeit entstanden sind, und in einem beständigen Widerstreite des Dogmatismus und des Scepticismus noch immer fortdauern.

Für solche Menschen ist eine Ansicht der Vernunft, (und ihrer Auslegerin, der Philosophie) wie sie bey diesen Ideen zum Grunde liegt, unumgänglich nothwendig. Sie ist keine andere, als die, welche entspringen muß, wenn man die Vernunft bis an die äußersten Grenzen ihres Wissens verfolgt, und dem unendlichen Streben der Freyheit, (als dem höchsten Begriff für das eigne, innere Wesen des Menschen,) gleichsam bis an die Scheidewand nacheilt, welche das Sichtbare von dem Unsichtbaren trennt. Dieses Strebens sich bewußt zu seyn, ist so viel, als sich seines wahren Wesens bewußt zu werden; sich ihm ganz zu ergeben, ist Beruf der Freyheit, ist Bestimmung des Menschen; dem Ziele desselben nachjagen, heißt, erst recht das wahre Leben in sich haben; heißt aber, mit andern Worten, eben so viel, als im Glauben wandeln.

Denn das höchste Streben des Menschen geht nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, und jeder, der von demselben zu dem unendlichen Ziele getrieben wird, befindet sich, indem

er durch seine Handlungen dasselbe zu erreichen strebt, an der Grenze der eigentlichen Erkenntnuß, in sich selbst erzeugend den Glauben dessen, das er nicht siehet. Und indem er gewahr wird, daß er, nicht allein zur Speculation, sondern vielmehr hauptsächlich, um seiner Freyheit ein äußeres Object zu geben, nicht bey dem stehn bleiben könne, wovon er eine wirkliche Erkenntniß hat; wird er von neuem Veranlassung erhalten, gewahr zu werden, wie unzertrennlich das menschliche Wissen mit dem Glauben verbunden ist.

Daß ein solches, auf das nicht unmittelbar erkennbare, unsichtbare Daseyn sich beziehendes, Fürwahrhalten Glaube genannt worden, darüber bedarf es vielleicht weniger einer Entschuldigung, als der Erinnerung, daß der Glaube den Menschen, auf jeder Stufe seines Daseyns, und in jedem Augenblicke seines wahren Bewußtseyns, zu innig umfängt, als daß man eine Ueberzeugung, in der wir alle leben, auf einen einzigen Gegenstand einschränken dürfte. Was insbesondere den Naturglauben betrifft, so wäre es vielleicht kaum nöthig gewesen, das auf das Daseyn der Außenwelt sich beziehende Fürwahrhalten, als eine besondere Art des Glaubens anzuführen, da es kaum einem Zweifel unterworfen seyn kann, von

welcher Art die Ueberzeugung von den Außendingen sey; und es gar nicht zu fürchten ist, daß man es für speculative Ziererey halten werde, daß jene Ueberzeugung nicht Erkenntniß, sondern Glaube genannt wird. Allein theils wegen des genauen Zusammenhangs, in welchem diese Ueberzeugung, mit dem praktischen Glauben, das ist mit dem Streben der Freyheit steht, theils wegen des immer noch oft übersehenen Unterschiedes zwischen dem kritischen und dogmatischen Idealismus, — welches Uebersehen der Philosophie eine Menge Vorwürfe von ihren Gegnern zugezogen hat — war es nöthig, zu zeigen, daß, wenn auch die Erkenntniß nicht bis dahin reichen könne, dennoch eine feste Ueberzeugung nöthig und in jeder Rücksicht unvermeidlich sey. Die Ansicht von den Thatsachen der Vernunft, in deren Auflösung und Bestimmung das Geschäft der Philosophie besteht, konnte nur dadurch einiger Maßen vollendet werden.

Es sollte daher hier kein andrer Zweck erreicht werden, als, durch Entwickelung der Thatsachen der Vernunft, alle Gegenstände des Glaubens und die Grenze zu zeigen, wo die Vernunft zum Ende des Erkennbaren gelangt, und durch dasselbe durchaus nicht befriedigt, sich auf ihren eignen Schwingen zu dem Glauben erhebt. Denn bis dahin

muß, nach meinem Dafürhalten, die Philosophie, welche ihrem Inhalte nach nichts andres ist, als die Wissenschaft von den Thatsachen der Vernunft, ihre Untersuchungen, aber auch ihre Anforderungen, treibe; indem sie sich dadurch allein von dem Empirismus unterscheidet, daß sie den Menschen auf einen Standpunkt stellt, auf welchem er das Unsichtbare, Unendliche, in dessen Reiche er ein freyer Mitbürger ist, erblickt, da hingegen jener auf die irdische Sphäre eingeschränkt ist, in welcher dem Menschen das Unsichtbare höchstens nur als Zugabe oder als Supplement zu seiner gegenwärtigen Existenz in der Zukunft erscheint. Zu dem Ende mußten freylich die Anforderungen der Vernunft so weit getrieben werden, als möglich; und der Verfasser ist sich bewußt, diese nach seiner wahrsten Ueberzeugung, und wo diese mit den Ueberzeugungen anderer nicht übereinstimmte, z. B. im zweyten und dritten Abschnitte, historisch treu dargestellt zu haben, um sich selbst alle Ausflucht zu benehmen, als ob, durch Verkennung oder Verheimlichung der Kräfte der Vernunft, ein Glaube blos habe erschlichen werden sollen, der im Grunde nur auf lauter Schein und Schwärmerey hinausführe. Allein er macht auch auf weiter nichts Anspruch, als die Ansicht, welche, durch Betrach-

tung der Vernunft, ihm geworden ist, dargestellt zu haben; ob er gleich überzeugt ist, daß bey Untersuchungen dieser Art niemand etwas weiter leisten zu wollen, vorgeben sollte; und daß jede andere Zumuthung auf eine philosophische Tyranney führen müßte, von welcher unser forschendes Zeitalter nicht mehr weit entfernt ist.

Was insbesondere den dritten Abschnitt anbelangt, so ist die Absicht des Verfassers vorzüglich dahin gegangen, augenscheinlich an den Tag zu legen, daß die Vernunft mit aller Speculation hier gar nichts vermöge, als ihre Grenzen gewahr zu werden, welche sie, indem sie doch unaufhaltsam zu dem Unendlichen hingetrieben wird, zurückhalten, in das Heiligthum einzudringen, welches vor ihr liegt. Nirgends muß es einleuchtender werden als hier, daß die menschliche Vernunft, wenn sie mit Wahrheit und Aufrichtigkeit sich und ihre Kräfte erforscht, auf Gegenstände stoße, welche sie nie ganz ergreifen kann; und daß die Grenzen des menschlichen Wissens viel zu eng sind, als daß sie den Menschen ganz befriedigen könnten. Jenes zu zeigen, mußte so klar als möglich dargestellt werden, daß es übertriebener Stolz und nicht nicht zu rechtfertigende Anmaßung der Vernunft sey, wenn sie sich eigner Erkenntnisse von Gott

rühmen, und den Unbegreiflichen erkennen, den Unendlichen in Gedanken fassen und den Ewigen in der Endlichkeit darstellen will. So wie daher die Absicht dieser Ideen überhaupt dahin geht, zu zeigen, daß der Mensch, wenn er sein eignes Wesen betrachtet, und auflöst, auf Thatsachen stoße, die jenseits der Grenzen alles Wissens liegen, die er aber dennoch fürwahrhalten, glauben muß; so war die Absicht bey den Ideen über den religösen Glauben, dahin gerichtet, darzuthun, daß das Daseyn und Wesen Gottes, das schlechthin unbegreifliche, nicht durch irgend eine Speculation der Vernunft (im transscendentalen Gebiete) erkennbar sey; daß vielmehr der Mensch, auf dem Standpunkte, auf welchem er sich hier nothwendig erblicken muß [dem empirischen] sein Unvermögen in Ansehung der Erkenntniß von Gott eingestehn, und alle Versuche, durch Speculation in das Gebiet des Unendlichen einzudringen, auch immer fahren lassen müsse, weil ihm alle Speculation zu nichts anderm als zu dem Geständnisse helfen kann, daß alles sein Wissen Stückwerk sey. In dieser Rücksicht verdienen vielleicht die Spitzfindigkeiten, welche berührt werden mußten, bey denen Entschuldigung, welche mit mir dergleichen abstrakten und für die mehr thätige Religion, für Tugend und Glauben und Hoffnung ganz unnützen,

Untersuchungen von Herzen gram, und, wie ich, überzeugt sind, daß sie zur Begründung des wahren lebendigen Glaubens an Gott nicht nur nichts helfen, sondern vielmehr, bey den eignen, nicht immer genau genug bestimmten, Gesichtspunkten, aus welchen sie allein richtig verstanden werden können, und bey der Paradoxie und Unbehutsamkeit, mit welcher sie nicht blos für Philosophen gelehrt, sondern der allgemeinen Ueberzeugung aufgedrungen werden, nichts als Verwirrung und Schaden stiften. Ich verkenne das Verdienst nicht, den Glauben an Gott, in wiefern er aus der Vernunft selbst entspringen kann, von aller Speculation ganz unabhängig zu machen, und halte es für höchst nöthig, die Vernunft, welche sich ihrer Erkenntniß überhebt, zu demüthigen, damit jeder es inne werde, mit unserm Wissen sey nichts gethan, und es gebe für den Menschen eine sichere und festere Ueberzeugung, als ihm durch Speculation werden kann; eine Ueberzeugung, die nicht auf todter Erkenntniß beruht, sondern aus dem unendlichen Streben des Menschen hervorgeht, und wenn sie einmal in ihm rege geworden ist, unerschütterlich und treu jeden Augenblick seines Daseyns begleitet. Aber dennoch bedarf es der mehr als heroischen Mittel nicht, diese Wahrheiten geltend zu machen. Vielmehr sind sie

die Ueberzeugung aller derer gewesen, welche durch das Christenthum wirklich erleuchtet waren, von dessen Wahrheit man nie inniger überzeugt wird, als wenn man, mit dem Bewußtseyn, wie wenig man mit aller Anstrengung der Speculation ausrichten könne, das göttliche Licht erblickt, das mit Klarheit und mildem Glanze uns hier entgegenstrahlt, und den Frieden Gottes inne wird, welchen die Religion Jesu über unser ganzes Daseyn verbreitet. Und man darf getrost alle die, welche auf eine gänzliche Umstürzung aller bisherigen religiösen Ueberzeugungen hinarbeiten zu müssen glauben, auffordern, darzuthun, daß sie mit ihren noch so erhaben klingenden Behauptungen und Sätzen, eine reinere, erhabenere, und doch so eindringende, einleuchtende und menschliche Ueberzeugung gründen werden, als die Ueberzeugung derer ist, welche, nach Jesu Vorschrift, Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. — Ueber den zweyten Theil des dritten Abschnitts wird die Schlußanmerkung, welche aber durchaus im Zusammenhange gelesen und darnach beurtheilt werden muß, die etwa nöthigen Erklärungen geben.

Inzwischen konnten hier nur die Grundzüge zu einem Gebäude angegeben werden, dessen Aufführung jetzt vielleicht weniger zu hoffen, als von

einer ganz freyen Entwickelung der Vernunft gewiß zu erwarten ist. Auch zeigt die fragmentarische Form, in welcher diese Ideen dem Publiko vorgelegt werden, hinlänglich, daß der Verfasser weit entfernt ist, zu glauben, daß die Untersuchung bis ans Ende geführt und das Werk, den Glauben durch die Vernunft selbst zu rechtfertigen, dadurch vollendet sey. Es hat vielmehr vor der Hand blos die Absicht gehabt, kritisch die Gründe zu untersuchen, worauf sich die Anmaßungen derer stützen, die den Glauben als das Widerspiel der vernünftigen Erkenntniß anzusehn pflegen, und indem sie sich auf ihr Wissen berufen, den Glauben höchstens als eine Stütze für den empirischen Menschen halten, da derselbe doch vielmehr der Fels ist, auf welchem der Mensch, unerschütterlich, und ganz im Bewußtseyn seines wahren innern Wesens steht, der Grund worauf selbst alle Erkenntniß beruht; so daß es wohl mehr als ein Wortspiel ist, zu sagen, daß es dem über sein Wesen aufgeklärten Menschen nicht mehr zweifelhaft sey, ob die Vernunft zu dem Glauben führe, oder der Glaube zur Vernunft. Der Verfasser wünscht daher blos recht angelegentlich, daß durch diesen Versuch, mehrere, die die Vernunft immer nur aus dem empirischen Gesichtspunkte (der Erkenntniß)

anzusehen gewohnt sind, Veranlassung erhalten mögen, die Vernunft aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten; überzeugt, daß die wahre Philosophie, welche, frey von allem Zwange eines Systems, (der stolzesten Sclaverey) die menschliche Vernunft ganz auflöst, nothwendig zu einer Ueberzeugung führen müsse, welche die heiligste und erhabenste ist, und den Menschen allein zum Eigenthümer der sichtbaren und unsichtbaren Welt macht.

Hiernach wird also niemand in dieser Schrift eine theologische Abhandlung erwarten; noch weniger es befremdend finden, daß in einer Apologie des Glaubens gar keine Erwähnung eines Gegenstandes geschehn sey, welchen man, zu erwarten, sich berechtigt halten dürfte. Der Verfasser, ob er gleich überzeugt ist, daß auf eben diesem Wege, das Gelingen einer Apologie der christlichen Religion um so sicherer zu erwarten sey, je mehr sie selbst ganz geeignet ist, dem Menschen nicht allein das höchste Ziel seines Strebens zu sichern, sondern ihn auch zu demselben zu erheben, hat es dennoch vermieden, diesen Gegenstand vor der Hand auch nur zu berühren, um den Gesichtspunkt, aus welchem er diese Ideen entwarf, auch nicht im geringsten zu verrücken; und er behält es sich vor, die An-

wendung derselben zu einer Apologie der christlichen Religion in einer besondern Schrift darzustellen.

Man wird also, bey Beurtheilung dieser Schrift, alle fremde Rücksichten ganz weglassen müssen; so wie der Verfasser selbst sich begnügt, nichts weiter geleistet zu haben, als die Einleitung zu einer noch weit wichtigern Untersuchung. Es ist aber doch endlich Zeit, sich es gerade herauszusagen, was man hier will, und was man hoffen darf; ohne sich um der Wahrheit willen wechselseitig anzufeinden; sondern bey einer Sache, die die heiligste Angelegenheit des Menschen angehet, offen zu verfahren; nicht zum Schein Worte zu vertheidigen, während die Sache selbst gleichgültig ist, oder eine gute Sache fahren zu lassen, weil selbst das Wort, welches sie bezeichnet, dem Geiste unsers Zeitalters nicht gemäß ist. Man sollte ja endlich aufhören, in der Philosophie den Glauben der Vernunft entgegenzusetzen, und ihn gleichsam als das Gegentheil der Vernunft zu betrachten; da man doch einmal nicht leugnen kann, daß der Mensch, je freyer seine eigne Vernunft wird, und je mehr sie sich zum Bewußtseyn ihrer Kraft, die ihr das Unendliche sichert, erhoben hat, desto zuversichtlicher im wahren Glauben wandle.

Alle jagen wir nach demselben Ziele; aber unendlich verschieden sind die Wege, die zu demselben einen jeden einzelnen führen. Die Vernunft entwickelt sich auf unzähligen Wegen, und mit ihr der Glaube; aber alle Vernunft, wenn sie sich ganz erhoben hat, steht sicher an der Grenze des Sichtbaren, hinstrebend nach dem Unsichtbaren, Unendlichen; alle Vernunft endet mit dem Glauben und empfängt und erzeugt ihn wechselseitig als das Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt, die Stütze der Gegenwart, und das Pfand der Zukunft!

Geschrieben zu Leipzig, am 20sten August des Jahres 1798.

Ideen

zu einer

Apologie des Glaubens.

Faith is nothing but a species of reason.

Hume.

Ideen

zu einer

Apologie des Glaubens.

Vorbereitung.

1.

Es giebt Gegenstände, die allen Menschen gemein sind, und in denen sie dennoch nie übereinkommen; Dinge, deren Wichtigkeit gleich groß für alle ist, und die sie doch nie ganz ergreifen. Jeder hat vielmehr seine eigne Ansicht von denselben, und er behauptet, daß die seinige allein die rechte sey; ver-

dammt den andern, der doch demselben Ziele nachjagt, und ahndet nicht, daß es unzählbare Wege zu demselben geben könne.

2.

Ja; je wichtiger der Gegenstand ist, desto weniger kann eine Uebereinkunft getroffen werden, und je allgemeiner das Interesse desselben ist, desto verschiedenartiger ist es. Jeder fühlt, es sey sein Eigenthum; er dürfe keinem andern die Stimme darüber überlassen, wenn er nicht den besten Theil seines Wesens dahin geben will; er müsse seine eigne Stimme haben, weil er ein Mensch ist, er müsse sein eignes Wesen darin setzen, daß er allein mit seiner Vernunft hier herrsche. Wer ihm Eingriffe thun wollte, würde seine Vernunft angreifen, herabsetzen; ihm hier Gesetze vorschreiben, hieße die Vernunft mit sich selbst entzweyen; und, wer nicht mit ihm ist, denkt er, ist wider ihn.

3.

Dennoch: Können sie nicht alle Recht haben? oder alle Unrecht? und nur einer hätte es ergriffen, was dem Menschen Noth ist? Sollte nicht jeder,

wenn er will, dasselbe vermögen? Wir wollen sehn, worauf sie sich alle berufen!

4.

Jeder muß doch eine Ueberzeugung haben; das Bewußtseyn, er habe es wirklich ergriffen. Doch worauf gründet sich dieses Bewußtseyn? Nicht auf etwas außer dem Menschen, sonst käme ja jedem dieselbe Ueberzeugung mit der Wahrheit in die Hände. Niemand zweifelt ja an der Sonne, die am Himmel steht und den Schauplatz des Wohlseyns und des Jammers vieler Tausende beleuchtet, und nur dem Gelbsüchtigen sieht die Rose fahl aus.

5.

Also gründet sich die Ueberzeugung auf etwas im Menschen? Jenes Bewußtseyn gab ihm Anschauung durch die Sinne; was giebt ihm diese? Gefühl, innerer Sinn, Gedanke müssen übereinstimmen, wenn er überzeugt seyn soll. Und mit Recht beruft sich jeder darauf, daß etwas in ihm der Ueberzeugung widerstehe, oder darauf, daß jene Uebereinstimmung es ihm unmöglich mache, sich nicht für überzeugt zu halten. Die Wahrheit scheint ihm auf dem Fuße nachzugehn, indem er sie verfolgt; ihre Bewegung ist sphärisch; jeder glaubt,

er sey im Mittelpunkte, und doch will keiner aus der Peripherie hineingekommen seyn. Jeder sieht den andern außerhalb des Mittelpunktes; denn nur ein Punkt ist es, von welchem die Strahlen der Wahrheit ausgehn; sich unendlich entfernend, und doch zurückschießend nach demselben Punkte.

6.

Kommt also die Wahrheit aus dem Menschen hervor, oder geht sie in ihn hinein? Ohne Bild! Jeder Mensch hat seinen eigenen Standpunkt, den Standpunkt der Wahrheit und der Ueberzeugung, und er darf von demselben nicht weichen, ohne die Aussicht zur Wahrheit auf immer aus den Augen zu verlieren. Denn die Wahrheit gedeihet nur auf dem eignen Boden des innern Menschen.

7.

So hätte jeder seine eigne Wahrheit? Keineswegs. Aber jeder hat seine eigne Ueberzeugung von der Wahrheit. Und das ist es, was der Mensch will; man soll ihm seine Ueberzeugung lassen. Thut er recht daran, dieß zu fordern? Wenn er recht überzeugt ist, allerdings. Alles kommt auch hier an auf das gute Gewissen. Denn

die Wahrheit fliehet keinen Menschen, der sie redlich sucht, und kein Philosoph hat ein Privilegium der Wahrheit.

8.

Doch wir sind vielleicht vom Ziele gerathen. Wir wollen vom Glauben sprechen, und reden von der Wahrheit; wir wollen den Glauben vertheidigen und vertheidigen die eigne freye Ueberzeugung. Aber der Glaube ist doch kein Traum, und nirgends wirkt der Hang zur eignen Ueberzeugung stärker, als bey den Gegenständen des Glaubens. Gerade diese Gegenstände sind es, die allen Menschen gemein sind, und in denen sie doch nie ganz übereinkommen; an denen sie alle gemeinschaftliches Interesse haben, ohne sich je darüber vereinigen zu können.

9.

Aber kein Begriff ist auch schwankender, als der Begriff des Glaubens. Darum hadert der eine mit dem andern über seinen Glauben; viele denken es gar ohne Glauben zu zwingen, durch bloße Gedanken, und balsamiren die Wahrheit ein mit Worten gleich Mumien, und werden nicht gewahr, daß sie über und über vom Glauben umfangen sind. Wie könnten sie sonst ihre Mumien für keine Leichen hal-

ten? Andere tödten ihren Sinn mit dem Schlaftrunke des Gefühls, und ihr Glaube wird zum Unglauben der Vernunft an die Wahrheit.

10.

Nie lagen beyde Theile mehr mit einander im Streite als jetzt. Denn noch nie war das Wort: „Glaube" lauter verschrieen, und die Wahrheit in einem dunklern Nebel der Gedanken verhüllt, den jeder für sich allein aufhellen will; noch nie hielten andere sich ängstlicher hinter dem Bollwerke des Glaubens, und sahen mit Entsetzen den Angriffen des Unglaubens zu. Nur wenige wandeln im rechten Glauben.

11.

Wenn sich nun aber zeigen ließe, daß alle im Glauben wandeln, darin wandeln müssen? Dann wäre der Glaube gerechtfertigt, und eine Apologie des Glaubens zugleich die schönste Rechtfertigung der Vernunft. Wir wollen wenigstens die Ideen dazu aufsuchen; die Ausführung überlassen wir gern dem wahren, unverdorbenen, innern Sinne eines jeden, der sein Wesen erkannt hat.

12.

Aber um die Ideen zu einer Apologie des Glaubens zu finden, müssen wir vor allen Dingen bestimmen, was Glaube sey? wie er entspringen könne? und, worauf er sich gründe? Dann müssen wir auch mit den Gegnern des Glaubens uns gehörig stellen, um keine Luftstreiche zu thun, sondern ihnen auf wohl abgemessenem Felde zu begegnen. Denn die meisten Menschen (Philosophen?) streiten mit einander und erbittern sich gegenseitig, weil sie einander nicht verstehen, oder verstehen wollen, oder die gegenseitige Meinung nicht recht erklären, während beyde entweder dasselbe wollen und nicht wollen, oder beyde in demselben Irrthume sich befinden. Sollte dieß etwa auch bey dem Streite über den Glauben der Fall seyn?

13.

Was ist also Glaube? Ein Fürwahrhalten, eine Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Aber auch das Meinen, das Wissen selbst, ist ein Fürwahrhalten. Es kommt also, um den Begriff des Glaubens zu bestimmen, darauf an, daß man den Grund des Fürwahrhaltens, d. i. der Ueberzeugung, daß Etwas wirklich sey, erforsche.

Hierin müßte sich nothwendig der Glaube von jeder Art des Fürwahrhaltens unterscheiden.

14.

Wir müßten also eigentlich die noch schwerere Frage beantworten, was ist Wissen? Denn das Wissen unterscheidet doch jeder vom Glauben; jenes ist ihm ein festeres Fürwahrhalten, eine sicherere Ueberzeugung; und gewöhnlich räumt man dem Meinen den untersten Platz unter den Graden der Ueberzeugung ein. Vielleicht könnte uns hier der Sprachgebrauch leiten, wenn nicht die Philosophen ihre eigne Sprache hätten. Wir versuchen es jedoch jene drey Begriffe von einander zu scheiden.

15.

Jede Ueberzeugung bezieht sich auf Etwas, auf einen bestimmten Gegenstand. Habe ich das Daseyn des Gegenstandes erkannt, und das Bewußtseyn dieses Daseyns, von dem Selbstbewußtseyn klar und bestimmt unterschieden, so entspringt Ueberzeugung; Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gegenstandes. Alle Ueberzeugung beruht daher auf dem klaren Bewußtseyn des von dem Selbstbewußtseyn verschiedenen, außer demselben vorhandenen Gegenstandes.

16.

Vorhandenseyn heißt hier nichts mehr, als im Bewußtseyn unterschieden werden, denn dieß ist nicht anders möglich, als dadurch, daß es außer dem Bewußtseyn wahrgenommen, vorgestellt wird. Wir können dieß als unbestritten annehmen; denn, wenn auch der entschiedenste Idealist nicht zugeben will, daß etwas außer dem Bewußtseyn, dem Substrate desselben da sey; so muß er doch zugeben, daß etwas außer dem Bewußtseyn wahrgenommen werde. Es kommt auch vor der Hand hierauf nicht an; es ist vielmehr hinreichend, sich auf den gemeinen Sinn zu berufen, welcher hier eine ganz unläugbare Thatsache vor sich hat; ich meine die des Selbstbewußtseyns. Dieses zeugt nämlich für die Nothwendigkeit des Unterscheidens im Bewußtseyn, und legt das allgemeine Gesetz, der Wahrnehmung nach außen, gleichsam zum Grundsteine aller Thätigkeit des innern Menschen; ja, es führt unaufhaltsam nach außen, indem es in einem und demselben untheilbaren Momente das Substrat zugleich mit dem Entgegengesetzten aufnimmt.

Der gemeine Sinn hat also eine Thatsache vor sich, welche ohne jene ursprüngliche Thathandlung, des Entgegensetzens im Bewußtseyn, nicht gedenkbar ist. Denn es wäre gar kein

Selbstbewußtseyn möglich, wenn nichts außer demselben als vorhanden wahrgenommen, und von dem Substrate desselben unterschieden würde.

17.

Ueberzeugung also beruht auf dem Bewußtseyn, daß Etwas wirklich vorhanden sey. Allein der Grad und die Möglichkeit des Bewußtseyns, daß das Daseyn eines Gegenstandes wirklich von dem Vorstellenden unterschieden worden, ist verschieden, und verschieden sind daher auch die Grade der Ueberzeugung. Wir müssen diese genauer zu bestimmen suchen.

18.

Jede Ueberzeugung ist gewiß, wenn das Bewußtseyn des Gegenstandes mit dem Bewußtseyn verbunden ist, daß das Selbstbewußtseyn unmöglich wäre, wenn jenes Bewußtseyn falsch seyn sollte.

19.

Jenes Bewußtseyn macht, wenn es bestimmt und deutlich ist, den Zustand des Gemüthes aus, welchen man mit dem Worte: „Wissen" bezeichnet. Das Wissen setzt also eine gewisse Ueberzeu-

gung von dem Daseyn eines Gegenstandes voraus. Ich weiß nicht, daß Etwas wirklich sey, als in wie fern das Bewußtseyn davon die nothwendige Bedingung des Selbstbewußtseyns ist; so weiß ich z. B. daß Ich bin, weil das Selbstbewußtseyn auf dem Bewußtseyn des Ich als auf seinem Substrate beruht, und jene Ueberzeugung ist gewiß, weil das Selbstbewußtseyn der untrügliche Zeuge für dieselbe ist. Außerdem kann man keines Gegenstandes Daseyn wissen.

20.

Was sich durch Reflexion des Bewußtseyns als nothwendige Folge von dem Bewußtseyn des Gegenstandes ergiebt, ist in sofern ebenfalls gewiß, wenn es sich auch bloß auf einen Gegenstand bezieht. Es sind dieß die nothwendigen Beschaffenheiten und Verhältnisse, unter denen das Bewußtseyn des Gegenstandes möglich ist und zur Deutlichkeit gelangt. In wiefern nun ein solches Bewußtseyn (§. 18.) überhaupt möglich ist, in sofern ist eine Wissenschaft, im eigentlichen, strengen Sinne, möglich.

21.

Das ursprüngliche, nothwendige Verhältniß, des Bewußtseyns von einem Gegenstande zu dem

Selbstbewußtseyn, in einem Bewußtseyn unterscheiden, heißt etwas erkennen; folglich ist nur derjenigen Dinge Daseyn gewiß, in wiefern es wirklich erkannt werden kann. Wo kein Bewußtseyn eines solchen Verhältnisses Statt findet, da ist auch keine Gewißheit, kein Wissen von dem Daseyn eines Gegenstandes möglich; der Gegenstand mag übrigens vorhanden seyn oder nicht, welches in jenem Falle ganz unentschieden gelassen wird.

22.

In wiefern vielmehr zwar das Bewußtseyn eines Gegenstandes, aber ohne jenes Verhältniß und das Bewußtseyn desselben Statt findet; in so fern findet ein bloßes Meinen Statt, welches auf einer, dem Selbstbewußtseyn unzureichenden Ueberzeugung beruht. Es kommt hier nicht auf den Gegenstand, sondern auf den Grad und die Beschaffenheit des Bewußtseyns (§. 17.) an. Denn was der eine bloß meint, daß kann der andere wirklich wissen. Das Meinen unterscheidet sich also vom Wissen, wie das zufällige Bewußtseyn vom nothwendigen, wie der Traum vom Wachen.

23.

In beyden Fällen liegt der Grund der Ueberzeugung im Bewußtseyn von dem Daseyn eines Gegenstandes; nur mit dem Unterschiede, daß beym Wissen das Bewußtseyn der Nothwendigkeit Statt findet, welches beym Meinen der Fall nicht ist. Es kann daher mehrere Meinungen, aber nur ein Wissen geben.

24.

Beruht nun das gewisse Fürwahrhalten (das Wissen,) auf dem nothwendigen Bewußtseyn des Daseyns (§. 16.) eines Gegenstandes; so folgt, daß alles Fürwahrhalten, welches sich auf jenes nothwendige Bewußtseyn, gleichsam als die Folge gründet, und damit nothwendig zusammen hängt, ebenfalls nothwendig, und, in dieser Rücksicht, ebenfalls gewiß sey.

25.

Dennoch ist ein solches Fürwahrhalten kein Wissen, wenn und in wie fern kein Bewußtseyn von dem nothwendigen Verhältnisse desselben zum Selbstbewußtseyn vorhanden ist. (§. 21.) Der Gegenstand kann in diesem Falle nicht erkannt werden, welches die nothwendige, allgemeine Bedingung des Wissens

war. Jenes Fürwahrhalten ist vielmehr nur mittelbar gewiß, d. h. in wie fern ein Daseyn wirklich unmittelbar erkannt worden ist. Es wird also das Daseyn eines Gegenstandes für wahr gehalten, weil Etwas gewiß vorhanden ist.

26.

Und hierin besteht nun der Glaube. Er ist nämlich das Fürwahrhalten eines Gegenstandes um Etwas wirklich vorhandenen willen, oder die Ueberzeugung daß Etwas wirklich sey, weil Etwas andres gewiß vorhanden (erkannt) ist. Wer das Daseyn eines Gegenstandes fürwahrhält, weil er sich des nothwendigen Zusammenhangs bewußt ist, in welchem derselbe mit einem wirklich erkannten Gegenstande steht, der weiß zwar das Daseyn jenes Gegenstandes nicht, weil er ihn nicht erkannt hat; aber seine Ueberzeugung ist doch eine ganz andere, als bloße Meinung. Denn sie ist eine mittelbare Ueberzeugung von der Gewißheit eines Gegenstandes.

27.

Alle Gegenstände des Glaubens haben das mit einander gemein, daß sie nicht erkannt werden können, d. h. daß keine unmittelbare

Beziehung derselben auf das Selbstbewußtseyn möglich ist. Der Glaube, sagt Paulus, ist die Hoffnung deß, das man nicht siehet.

28.

Aber ist auch dieser Begriff des Glaubens nicht willkührlich? Nimmt vielleicht niemand das Wort in jener Bedeutung? Es fragt sich hier, in welcher Bedeutung es genommen werden müsse; und es ist am Ende doch so schwer nicht, einem so schwankenden Worte, selbst nach dem gemeinen Sinne, eine bestimmte Bedeutung zu geben.

29.

Schon der Sprachgebrauch stimmt für jene Bedeutung des Wortes. Niemand sagt: ich glaube, daß die Tugend das höchste Ziel, daß die Pflicht dem Vergnügen vor zu ziehn sey, sondern das weiß er. Dagegen sagt er: ich glaube, daß der Mensch das höchste Ziel erreichen könne, daß eine durchaus gute Gesinnung möglich sey. Woher dieser Unterschied? Daß die Tugend das höchste Ziel sey, sagt ihm sein innrer Sinn; eine Stimme, die keine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist; dieß hat er also erkannt, und weiß es. Allein daß er dasselbe auch erreichen könne, hält er nur darum für wahr, weil

es wirklich nothwendiges Ziel ist, wenn er auch diese Erreichbarkeit nie in seinem oder in einem fremden Beyspiele erblicken sollte. Was ich muß, als nothwendig erkannt habe, schließt er, das muß ich auch können; um der erkannten Nothwendigkeit willen hält er für wahr; d. h. er glaubt.

30.

Aber sollte der Sprachgebrauch hier etwas zu sagen haben? Ich dächte doch; denn die Sache war früher da als das System, und der Gedanke früher als das Wort; Aber die Nothwendigkeit, die Gedanken durch Worte zu bezeichnen, war der Ursprung der Sprache, die nicht in schlechtere Hände gerathen kann, als in die Hände der Spekulation. Mir kommts allemal, wenn ein Philosoph nach seinem System die Sprache ändern will, vor, als ob ein Chemiker den Bauer nöthigen wollte, seine Erdarten nach ihren Grundstoffen zu benennen. „Lieber Herr" hör' ich dann den Bauer sagen, "die Erdart ist eher da gewesen als Seine Gelehrsamkeit." Und der Bauer, dünkt mich, hat nicht Unrecht.

Der Verständlichkeit nicht zu gedenken, um die es doch in der That eine gute Sache ist.

31.

Indessen wollen wir auf den Sprachgebrauch auch gar nicht hören, so möchte man sich mit eben so großem Recht darauf berufen, daß, wenn man den Begriff des Glaubens anders bestimmt, eine richtige Unterscheidung von den übrigen Arten des Fürwahrhaltens, ganz unmöglich sey. Denn wenn eine solche Unterscheidung wirklich Statt hat, so muß sie aus den verschiedenen Gründen der Ueberzeugung entspringen. Und da kann nur ein doppelter Fall eintreten, indem die Ueberzeugung entweder auf mittelbaren, oder unmittelbaren Gründen beruht. Dieses ist, wie wir gesehn haben, und von jedem zugegeben wird, die Ueberzeugung, welche man Wissen nennt, jenes der Glaube. Das Meinen aber ist nur ein Fürwahrhalten ohne völlige Ueberzeugung.

32.

Auch ist die Grenze zwischen beyden genau gezogen. Denn die Gegenstände des Wissens und des Glaubens sind dadurch auf immer von einander geschieden, geschieden durch die unverrückbare Grenze der Erkenntniß. Wo Wissen ist, kann der Glaube nicht herrschen, und wo kein Wissen möglich ist, nimmt der Glaube seinen Platz ein.

33.

So wäre vielleicht kein Uebergang vom Glauben zum Wissen (zum Schauen) möglich? Allerdings findet ein solcher Uebergang Statt, aber nur wie fern die Ueberzeugung, die eine unmittelbare seyn konnte, bloß noch mittelbar war. Wo aber keine Erkenntniß des Gegenstandes an sich Statt hat, kein Wissen; da ist ein Uebergang vom Glauben zum Schauen nicht eher möglich, als bis die Grenzen der Erkenntniß selbst erweitert sind. Was ein Gegenstand des Glaubens ist, bleibt es ewig, d. h. so lange der Mensch nicht anders ist, als er ist.

34.

Ist der Glaube also ein Gegenstand der Vernunft oder des Herzens? Nicht allein mehrere Philosophen nennen ihn ein Gefühl oder vergleichen ihn damit; sondern nach der gemeinen Sprache beruft sich der Glaubende auf sein Herz, oder welches einerley ist, auf sein Gefühl, auf seine Empfindung, und der Regel nach sind Menschen von dem reitzbarsten Gefühl auch am meisten der Ueberzeugung offen, welche man Glauben nennt.

Anmerkung.

Jakobi nimmt das Wort Glauben zwar nicht, wie er selbst sagt, in der gemeinen Bedeutung, [s. über den Glauben Vorr. S. 4.] indessen ist die Ueberzeugung oder Erkenntniß vom Daseyn, welche er Glauben nennt, keine andere, als die, welche wir mittelbar gewiß genannt haben, und diese nennt er Empfindung oder eine Folge derselben. Ueber Spinoza S. 215. 216. Ueber den Glauben S. 26. f. Hume hatte, wie bekannt ist, dieselbe Vorstellung von dem Glauben; Enquiry concerning humain understanding, Sect. XII. p. 169. der Basler Ausg. und Sect. V. p. 48. f. wo er ihn ein Fühlen des Verstandes nennt, und ihn von dem Wissen durch die eigene Art des Wahrnehmens unterscheidet, p. 51. it is evident, that belief consiste not in the peculiar nature or order of ideas, but in the *manner of their conception* and in their *feeling to the mind.* Auch er bezieht den Glauben auf die eigene Ueberzeugung vom Daseyn eines Objects, die sich von dem Wissen unterscheidet, dem er überhaupt keinen Raum gab, was das Daseyn betrifft, die aber auch von der bloßen Täuschung der Sinne verschieden ist, in welcher die Einbildungskraft Gegenstände vorgaukelt, die nicht da sind. Die Stelle p. 49. f.

ist, auch als Rechtfertigung Hume's gegen die gewöhnliche Beschuldigung eines völligen Unglaubens, zu merkwürdig, als daß man sich hier nicht an sie erinnern dürfte. It follows, therefore, sagt er, that the *difference between fiction and belief* lies in some *sentiment or feeling*, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments; and must arrise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture. — *Belief* is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss, to know the meaning of that terme; because *every man is every moment conscious of the sentiment* represented by it. . . . . I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady *conception of an object*, than what the imagination alone is ever able to attain. Diesem Gefühle schreibt er gewisse Ueberzeugung von der Realität eines Gegenstandes zu; that act of mind, which *renders realities, or which is taken for such, more present to us* than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. Man muß sol-

cher Aeußerungen des Hume sich erinnern, um andere, die man mit seinem Skepticismus gar nicht zusammen reimen kann, für etwas mehr als politische Aengstlichkeit zu halten. Sect. XII. p. 183.

35.

Allein man muß hier wohl das Gefühl dieser Ueberzeugung von dem Grunde derselben unterscheiden. Der Glaube besteht allerdings in einem Gefühl, welches unwiderstehlich einen jeden nöthigt, das Daseyn eines Gegenstandes für wahr zu halten; und der Ausdruck: daß der Glaube eine Sache des Herzens sey, hat auch in so fern eine Bedeutung und Wahrheit, in wie fern die meisten Gegenstände des Glaubens so genannte Angelegenheiten des Herzens betreffen, d. h. sich auf die reinmenschlichen Neigungen und ursprünglichen Triebe beziehn, welches unten klar werden wird. Aber wenn man meint, daß dem Verstande oder der Vernunft keine Stimme im Glauben zukomme, so ist der Glaube nichts als ein unsicheres Gefühl, eine bloße Reitzung der lebhaften und auf einen Punkt mit größerer Kraft gerichteten Einbildungskraft. Der Glaube ist vielmehr die größte Angelegenheit der Vernunft; ihr heiligstes Interesse ist an den Glauben geknüpft, und sie gelangt durch

die wahre Betrachtung ihres innern Wesens zum wahren Glauben. Ein Gefühl ist es, d. h. eine im Innern empfundene Bewegung des Gemüths, woraus die Ueberzeugung im Glauben entsteht, was ihr Wesen ausmacht, unerklärbar an sich, aber jedem fühlbar; und keine Worte vermögen die Bewegung zu bezeichnen, welcher sich der bewußt ist, der da glaubt, was er nicht siehet, und der mit seinem ganzen Wesen in eine Verbindung mit einer Welt tritt, deren Grenzen an dem unendlichen Raume des eignen Bewußtseyns liegen. Auch kann hier kein Wissen der Vernunft dem Glauben gebieten; dieß wäre eben so, als wenn man dem Gefühle gebieten wollte, das Harte nicht hart zu finden; vielmehr herrscht der Glaube uneingeschränkt, wo alles Wissen aufhört, und wo die Natur uns nöthigt die Grenzen für unsern Geist zu erweitern, der von Gegenständen berührt wird, die er niemals ergreifen kann. Aber jenes Gefühl zu rechtfertigen, ist Angelegenheit der Vernunft; und sie muß selbst aus freyer Willkühr dem Glauben das Feld überlassen, wenn der Glaube das seyn soll, was er wirklich ist, die innigste freyste Ueberzeugung des Menschen. Die Vernunft kann nicht gefangen genommen werden; sie muß sich selbst gefangen geben.

Anmerkung.

Es ist wichtig, die Frage zu beantworten, ob der Mensch durch die Vernunft zum Glauben komme, oder ob der Glaube zur Vernunft (d. i. dem rechten Gebrauche derselben) führe? Es könnte vielleicht beydes Statt finden, wie aus dem Verfolge erhellen wird.

36.

Was ist also blinder Glaube? Ein Fürwahrhalten ohne Gründe des Bewußtseyns. Wer ein Daseyn für wahr hält, ohne sich des nothwendigen Zusammenhangs desselben mit etwas wirklich Vorhandenem bewußt zu seyn, dessen Glaube ist ein blinder Glaube. Er kann wahr seyn; aber in Rücksicht auf den Glaubenden, ist der Glaube blind. Nur aus jenem wahren, innigen, festen und deutlich bestimmten Bewußtseyn geht der wahre Glaube hervor.

37.

Der Unglaube hingegen besteht in einer Widersetzlichkeit des Gemüths gegen das sich andringende Bewußtseyn. Diese entspringt theils aus einem Mißverhältnisse der Kräfte des Gemüths, theils aus dem Mangel an kla-

rem und innigem Selbstbewußtseyn, und nimmt die schädlichste Gestalt an, wenn sie aus praktischen Gründen, d. i. aus der Schlechtheit der Maximen entspringt. Zweifel ist noch lange kein Unglaube; aber wer seinem eignen Bewußtseyn (dem Gewissen) widersteht, dieser ist der wahrhaft Ungläubige.

Anmerkung.

Es ist eine Bemerkung, die jeder machen kann, der von dem Glauben einen wahren Begriff hat: daß der Unglaube lediglich aus einer Stumpfheit des Gemüths (negativ) oder aus der Unsittlichkeit desselben (positiv) entspringe. Man pflegt zwar manches mit dem Namen des Unglaubens zu belegen, dessen Gegentheil man schwerlich mit dem Worte: Glauben, bezeichnen kann; allein diese Verwirrung ist eben Schuld an allen Verketzerungen des Glaubens und des Unglaubens. Der wirklich Ungläubige im philosophischen Sinne, ist nur der, welcher sich gegen die klaren Aussprüche seines Selbstbewußtseyns erklärt, entweder, weil er dieselben noch nicht ganz vernommen hat, oder, weil sie mit seinen herrschenden unsittlichen Maximen in Widerspruche stehn. Wer hingegen diesen, als den Resultaten der frey handelnden Vernunft, nicht blindlings, sondern mit

gutem Gewissen, folgt, und den Objecten derselben, als Erscheinungen, nur deßhalb Realität beylegt, weil das Selbstbewußtseyn ihm die Nothwendigkeit der Objectivität jener Erscheinungen außer ihm, gezeigt hat, der ist der wahrhaft Gläubige. Der Unglaube entspringt daher allezeit entweder aus Schwäche der guten, oder aus Unlauterkeit der Maximen; man kann ihm daher nicht entgegen arbeiten, als dadurch, daß man den Menschen zu einem deutlichen Anschauen seiner Natur erhebt, und einen höhern Grad der Sittlichkeit in ihm weckt. Jede andre Maaßregel macht verstockt, nicht gläubig. Wie der Glaube von innen kommt, so muß auch der Unglaube durch innere erregte Kraft verdrängt werden. Hierzu bedarf es Thätigkeit, erweckten Trieb zum Freyhandeln, der, je lebhafter und beständiger er ist, desto sicherer den wahren Glauben bewirkt, befördert und erhält, und vor Unglauben bewahret. In dem Menschen selbst, dessen Thätigkeit ihre Grenzen nach außen unendlich zu erweitern strebt, liegt der Grund des Glaubens, denn dieser ist das Band, welches uns mit der Natur und die sichtbare Welt mit der unsichtbaren vereinigt. Wer an das Unsichtbare, Uebersinnliche nicht glaubt, ist der wirklich Ungläubige. Es giebt aber noch einen affectirten Unglau-

ben, der aus Paradoxensucht, oder einer Art von philosophischer Renommisterey entspringt, und der sich, indem er die Ueberzeugung aller andern Menschen für Thorheiten, und Aberglauben erklärt, für Glauben, den allein vernünftigen, ausgiebt. Liegt bey dieser Affectation, die, gleich Robespierre decretiren möchte daß ein Gott sey, Hoffart der Vernunft zum Grunde, so zeigt auf der andern Seite die Inhumanität, die Gefährtin des philosophischen Terrorismus, der alle Gemüther, gleichsam unter einem Privilegio der Wahrheit, tyrannisirt, und das Zeichen unseres Zeitalters der Gewalt ist, wessen man sich zu versehen habe, des praktischen Unglaubens, der aus einer thörichten Anwandlung eines ärmlichen Heroismus entspringt, nicht zu gedenken. In unsern Zeiten trifft man fast jede erdenkliche Art des Unglaubens an, und es kann nicht fehlen, daß man, wenn die ganze Subsistenz auf der Kraft des Neuen (zerstörenden) beruht, jede Waffen ergreife, um sich hinauf zu schwingen.

Endlich der Irrthum, welcher durch falsche Zusammenstellung des nicht Vorhandenen mit dem wirk-

lich erkannten Daseyn täuscht, ist die Quelle des Aberglaubens. Der Aberglaube besteht demnach in dem falschen Bewußtseyn von dem Zusammenhange eines wirklich Vorhandenen mit dem nicht Erkannten. Der Aberglaube kann also auch da Statt finden, wo der andere den rechten Glauben hat. Es kommt hier alles an auf gute Gewissen.

39.

Aber nun entstehen die Fragen: Findet denn wirklich ein solcher Glaube Statt? Ist die Vernunft berechtigt, ein nicht erkanntes Daseyn als wirklich für wahr zu halten, weil etwas anders da ist; oder ist sie vielleicht gar in manchen Fällen dazu verpflichtet? Freylich würde hier Recht und Pflicht zusammenfallen. Ist aber das der Fall; was darf der Mensch glauben? ist er selbst Schöpfer seines Glaubens, durch seine Vernunft alle die Gegenstände schaffend, welche er glauben soll?

40.

Es hat Philosophen gegeben, die durch einen fast allgemeinen Skepticismus alle Wahrheit zweifelhaft zu machen drohten; und diese fanden die einzige Gewißheit in dem Glauben. Es giebt andere, die den Glauben zum Grundsteine des Wissens ma-

chen; und es erkennen, daß die menschliche Vernunft ohne Glauben nichts vermöge, daß sie leer sey, nicht an Ideen, aber an Ueberzeugung, That, Wirklichkeit, daß sie nur durch den Glauben zum Wirken, Gebieten, Schaffen und Fortschreiten gelange.

41.

Dennoch wollen andere Gesetzgeber des Glaubens seyn; sie verdammen den Glauben, der nicht auf ihrem Gebiete entsprang; reden von dem Glauben als einem Irrthum, der die Vernunft herabwürdigt; setzen ihm Grenzen, die sie nicht rechtfertigen; und nur aus Noth lassen sie ein Fürwahrhalten zu, das kein Wissen seyn soll. Woher kommen jene Widersprüche?

42.

Weil man die Gegenstände verkennt, auf die sich der Glaube bezieht; weil man den Glauben, als Etwas, das sich auf das Uebernatürliche beziehen soll, für verdächtig hält; weil man den Begriff des Glaubens nur aus einem kleinen Theile der menschlichen Natur herleitet, und nur den Glauben für vernunftmäßig hält, dessen Gegenstand mit demselben nothwendig zusammen hängt.

43.

Daher läſtert man den Glauben des andern; daher hält man eine Ueberzeugung, durch welche der andere völlige Uebereinſtimmung ſeiner Vernunft und ſeines ganzen Weſens entdeckt, für Unvernunft; daher giebt man dem Glauben Geſetze und betritt ein Gebiet, wo man nur Ahndung finden kann und kein Wiſſen, wo ſich nichts beſtimmen läßt, als daß man glauben müſſe; darum macht man den Glauben zum Gegenſtande einer Spekulation, wo man kaufmänniſch berechnet, was dadurch vor der Hand gewonnen werde.

44.

Wie ſoll alſo hier eine Uebereinkunft getroffen werden? wie ſollen beyde Theile ſich vereinigen über einen Gegenſtand, den jeder von einer andern Seite anſieht? Iſt doch noch über keinen Gegenſtand des Wiſſens der Vernunft allgemeine Uebereinſtimmung; wie ſoll ſie in Anſehung des Glaubens möglich ſeyn? Vielleicht dadurch, daß man den Glauben ganz der Willkühr hingiebt, und ihn demjenigen überläßt, der ſeiner, gleichſam als einer Krücke zum Gehen, bedarf?

45.

Nein, es kann nicht so seyn. Es muß vielmehr eine feste Grenze geben, wo das Wissen aufhört, und wo sich der Glaube anschließt, wo das Unsichtbare das Sichtbare berührt, und das Sichtbare sich mit dem Unsichtbaren verbindet. Man muß gewiß seyn, was diesseits dieser Grenze liegt, und das, was jenseits ist, nicht antasten, sondern dem Glauben das Feld räumen. Man muß endlich wissen, was ein Gegenstand des Wissens, was ein Gegenstand des Glaubens sey, um weder jenes aufzugeben, wo es nicht nöthig ist; noch diesen einzuschränken, wo man nicht darf.

46.

Der Versuch, diese Grenze zu bestimmen, und die Gegenstände des Wissens und des Glaubens genau von einander zu scheiden, würde, wenn er gelingen sollte, zu Resultaten führen, die die beste Rechtfertigung des Glaubens wären. Und sollte sich zeigen, daß die Vernunft selbst eine solche Grenze nothwendig festsetzen müsse, so würde die Vernunft selbst den Glauben rechtfertigen, und seine Apologie übernehmen.

47.

Allein ehe wir dieß Unternehmen beginnen, und die Ideen verfolgen, welche eine Apologie des Glaubens begründen; müssen wir sehen, wie wir, nach dem festgestellten Begriffe des Glaubens, die möglichen, aber streitigen, Gegenstände des Glaubens, unterscheiden können. Hierdurch wird wenigstens eine Anordnung des Ganzen möglich; denn wir müssen mit dem Gegner des Glaubens den Kampfplatz abstechen, wenn nicht beyde Theile Luftstreiche thun sollen.

48.

Aller Glaube beruht auf einer wirklich vorhandenen Thatsache. Wir nennen diese das, was im Bewußtseyn als wirklich vorhanden wahrgenommen worden ist. So viel verschiedene Thatsachen also durch und in dem Bewußtseyn wahrgenommen werden, so viel verschiedene Gegenstände des Glaubens wird es geben.

49.

Wir können diese Thatsachen hier nur angeben, ob wir sie gleich aus dem Bewußtseyn entwickeln sollten. Dieß ist aber das eigne Geschäft einer Wissenschaft, welche die Thatsachen, die in und mit

der Vernunft gegeben sind, auflöst und darstellt, der Philosophie; und sie sind so gewiß und unleugbar, daß sie so bald zugegeben werden, als sie ins Bewußtseyn kommen. Keiner kann diese Thatsachen leugnen, wenn er nicht sich selbst, d. i. sein Bewußtseyn, verleugnen will.

50.

Wir setzen also zuförderst als ausgemacht voraus, daß allem Bewußtseyn ein absolutes Substrat zum Grunde liegt. Was dieses auch sey; es ist da, und kündigt sich im Bewußtseyn als der Grund alles Bewußtseyns an.

51.

Indem es sich ankündigt und sich selbst als das Substrat des Bewußtseyns setzt, wird es Object desselben und Subject zugleich, in demselben untheilbaren Momente des Bewußtseyns. Es wird wahrgenommen im Bewußtseyn, aber von demselben verschieden. Ursprünglich ist also im Bewußtseyn die Wahrnehmung des Absoluten da; es ist Thatsache, daß es wahrgenommen wird.

52.

Es muß daher das Absolute im Bewußtseyn unterschieden werden, und es gehört also zu dem Bewußtseyn des Absoluten (dem Selbstbewußtseyn) ein doppeltes Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn des Absoluten kann nicht Statt haben ohne das Bewußtseyn des Unterschiedenen, das Unterscheiden ist daher die absolute erste Thathandlung des Bewußtseyns. Es wird folglich im Bewußtseyn unterschieden das Absolute und das demselben schlechthin Entgegengesetzte.

53.

Zwey Thatsachen sind also ursprünglich, und in derselben Handlung des Bewußtseyns vorhanden, in demselben Momente des Selbstbewußtseyns begriffen; das Absolute, das sich selbst im Bewußtseyn ankündigende, sich setzende Substrat, und das, was im Bewußtseyn demselben entgegengesetzt wird.

54.

Oder bestimmter: Ursprüngliche Thatsache des Bewußtseyns ist erstens, das Absolute, als Object des Bewußtseyns; zweytens, das demselben Entgegengesetzte, in wie fern es entge-

gengesetzt wird, d. i. in wie fern das Absolute sich dasselbe entgegensetzt.

Anmerkung.

Die Sätze, welche in den letzten §§. aufgestellt worden, (vgl. unten §. 116—118) konnten hier nicht ausführlich erwiesen und so erläutert werden, daß keine einzige Dunkelheit übrig bliebe. Dieß letztere ist ohnedieß, bey Gegenständen dieser Art, eine unbillige Forderung. Inn dessen wird der, welcher mit diesen Untersuchungen eigne Bekanntschaft gemacht hat, den Gesichtspunkt erkennen, von welchem aus diese Sätze betrachtet werden müssen. Er liegt darin, daß alles Philosophiren von dem Absoluten ausgehn, anheben müsse, und daß alle Philosophie etwas unmögliches seyn und bleiben werde, so lange man noch dieß Absolute im Seyn und Handeln, für etwas ungewisses oder vielmehr chimärisches ausgeben will. Dann ist freylich gar nichts, worauf man festen Fuß fassen könnte; und man wird, indem man das, was nicht Erscheinung ist, wegwerfen, und dennoch nicht bey der Erscheinung (im Glauben) stehn bleiben will, unvermeidlich alles in Schein verwandeln. Ich darf wohl nicht erst bitten, diese

Behauptung nach ihrem Sinne anzusehn, und zu beurtheilen. In ihm liegt aber allein der Standpunkt, von welchem ich glaube, daß aller Glaube anhebe und möglich sey. M. v. meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Abschn. II. Kap. 2. §. 348—352.

55.

In wie fern nun etwas wirklich Thatsache des Bewußtseyns ist, in so fern ist Glaube möglich, wie oben gezeigt worden; (§. 26.) denn der Glaube ist ein Fürwahrhalten um etwas wirklich vorhandenen willen. Folglich müssen jene ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseyns auch die Gegenstände des Glaubens enthalten.

56.

Wie können diese hier nur problematisch und vorläufig aufstellen, und entscheiden vor der Hand noch nicht, ob es wirklich solche Gegenstände des Glaubens geben kann. Allein so viel ist doch unleugbar, wenn ein Daseyn geglaubt werden soll, so muß ein anderes Daseyn wirklich vorhanden seyn, um dessen willen jenes geglaubt wird; es muß überhaupt etwas gewiß seyn, wenn ein Glaube

möglich seyn soll. Mithin kann der Glaube nur durch jene absoluten Thatsachen des Bewußtseyns gegründet werden.

57.

Folglich muß aller Glaube entspringen, indem das Bewußtseyn jener Thatsachen, in seiner völligen Auflösung, auf die Nothwendigkeit eines andern Daseyns führt, das zwar nicht Thatsache des Bewußtseyns werden kann, weil keine unmittelbare Berührung desselben möglich ist, das aber um des wirklich vorhandenen willen für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird.

58.

Dieß Daseyn wird für wahr gehalten, nicht um einer nothwendigen Beziehung des Selbstbewußtseyns willen, sondern weil das nothwendige, ursprüngliche Bewußtseyn jener Thatsachen das Fürwahrhalten nothwendig macht. Es ist daher kein bloßer Schluß vom Können aufs Seyn, oder vom Daseyn des einen auf das Daseynkönnen eines andern; es ist auch kein bloßes Schließen aus Begriffen, in wie fern dieselben willkührlich zusammengesetzt seyn können. Denn aus bloßen Begriffen geht kein Glaube hervor, sondern ein bloßes

Meinen; der Glaube muß auf einer wirklichen Thatsache beruhen. Es ist vielmehr ein Schluß von dem absolut vorhandenen auf das, dadurch als nothwendig gesetzte, Daseyn, weil das Bewußtseyn von jenem, wenn es ganz aufgelöst wird, auf dieses nothwendig führen muß.

59.

Nun giebt es aber, wie wir gesehen haben, (§. 50—54.) zwey, ursprünglich im Bewußtseyn unterschiedene, wirklich vorhandene Thatsachen; die des eignen Seyns, als Object des Bewußtseyns und Subject zugleich, und die des demselben Entgegengesetzten, in wie fern es im Bewußtseyn entgegengesetzt wird; folglich muß aller Glaube sich auf diese beyden Thatsachen gründen, d. h. er muß hervorgehn aus dem entwickelten Bewußtseyn derselben.

60.

Das im Bewußtseyn wahrgenommene Absolute, Object, wird wahrgenommen als eignes Seyn, als der eigentliche Mensch, das Substrat des empirischen; in wie fern also das vollständig entwickelte Bewußtseyn des eignen Seyns auf das Bewußtseyn eines andern Daseyns führt, in so fern gründet dasselbe einen Glauben, welcher, da das

Vermögen des Gemüths, das eigne Seyn im Bewußtseyn anzuschaun, Vernunft im eigentlichen Sinne ist, Vernunftglaube genannt werden kann.

Anmerkung.

Das Wort Vernunftglaube wird hier in einem andern Sinne, als gewöhnlich genommen, wo es einen Glauben bezeichnet, dessen Gründe auf Wahrheiten der Vernunft beruhen. Allein ich glaube, daß aller Glaube der bloßen Vernunft von dieser Art sey, und daß man unrecht thue, eine solche Bestimmung sich zu erlauben, wodurch die andern Arten des Glaubens allererst verdächtig werden müssen. Ich nenne daher Vernunftglauben einen solchen, der sich auf Gegenstände oder Thatsachen, die in der Vernunft selbst liegen, bezieht; von diesem habe ich im zweyten Abschnitte einige Ideen entworfen. Es ist am Ende nichts andres, als der Glaube an die Vernunft; so wie der Naturglaube den Glauben an die Natur bezeichnet.

61.

Das im Bewußtseyn dem eignen Seyn entgegen gesetzte aber, heißt Natur im weitesten

Sinne; in wie fern daher das Bewußtseyn jenes Entgegensetzens auf das Fürwahrhalten eines Daseyns führt, in so fern entspringt aus demselben ein Glaube, welchen man mit Recht den Naturglauben heißen kann.

62.

Ursprünglich kann es daher eigentlich nur zwey Gegenstände des Glaubens geben, die Natur, als ein dem eigenen Seyn entgegengesetztes Daseyn, und das eigne Seyn, in wie fern es Object des Bewußtseyns ist, und Subject zugleich.

63.

Sollte sich aber zeigen lassen, daß das Bewußtseyn jener beyden wirklich vorhandenen Thatsachen, auf das Fürwahrhalten eines Daseyns führte, das außer dem eignen Seyn und dem diesem entgegengesetzten Daseyn gesetzt wird; so würde ein solcher Glaube ein übernatürlicher Glaube seyn. Wir werden unten die Gründe finden, warum wir ihn einen religiösen Glauben nennen.

64.

Gesetzt also, es ließe sich zeigen, daß die Entwickelung des Bewußtseyns jener Thatsachen, noth-

wendig auf ein solches Fürwahrhalten, d. i. auf den Glauben führte, so lägen in jener Entwickelung die Ideen zu einer Apologie des Glaubens. Denn eine Apologie des Glaubens würde kein geringeres Geschäft haben, als zu zeigen, daß keine Entwickelung des Bewußtseyns möglich sey, ohne daß der Mensch zum Glauben gelange; daß alle Speculation am Ende auf dem Glauben beruhe, und daß die Vernunft mit dem Glauben anhebe und endige. Ließe sich dieß zeigen, so wäre der Glaube gerechtfertigt, indem seine Rechtmäßigkeit dargethan würde; aber dann würde auch, wie schon gesagt worden, eine Apologie des Glaubens, die schönste Rechtfertigung der Vernunft.

I.

Vom

Naturglauben.

Opinionum commenta delet dies; naturae iudicia confirmat.

CICERO.

Erster Abschnitt.

Von dem Naturglauben.

65.

Manche Untersuchungen, welche dem Philosophen das angestrengteste Nachdenken kosten, haben den gemeinen Menschenverstand so sehr gegen sich, daß viele, denen die Untersuchung selbst nicht eignes, gefühltes Bedürfniß geworden ist, sich durch die Aussprüche desselben abschrecken lassen. Jener gemeine Sinn thut nämlich, und von dem Gesichtspunkte, in dem er steht, ganz richtig, den Ausspruch, daß solche Gegenstände an sich außer Zweifel seyen, und daß man sein eignes Gefühl verleugnen müßte, wenn man

nur einen Augenblick an dem zweifeln wollte, dessen Wahrheit jedem, so zu sagen, handgreiflich ist. Ja er kann es selten begreifen, wie die Philosophen sich über ihr eignes Gefühl wegsetzen, und gleichsam das ganze Gebäude der Erkenntniß niederreißen können, um es von neuem wieder aufzubauen.

66.

Man werfe z. B. vor dem gemeinen Sinne die Fragen auf: ob außer uns wirklich etwas vorhanden sey, ob die Wahrnehmung einer Körperwelt bloße Täuschung oder Wirklichkeit sey; und er wird es kaum der Mühe werth halten, ja darauf zu antworten, als auf eine Sache, die sich von selbst verstehe. Und er wird sich beynahe erbittert äußern, wenn man ihm zumuthen wollte, zu sagen, ob wir auch wirklich einen Körper hätten.

67.

Es ist denen nicht zu verdenken, daß sie so urtheilen, denen Erscheinung für Wirklichkeit, Gewohnheit der Wahrnehmung für Erkenntniß der Wahrheit gilt und gelten muß. Aber es kann doch dem Forscher der Wahrheit nicht einerley seyn, was hinter jenen Erscheinungen verborgen sey, und worauf jene Wahrnehmung sich gründe. Es muß

ihm vielmehr um des Geistes selbst willen unendlich viel daran liegen, gesetzt auch, er könnte sich überberzeugen, daß, im Fall ein Philosoph im Stande wäre, die Nichtigkeit jener Erscheinungen zu erweisen, und das Nichtdaseyn einer Körperwelt darzuthun, dieß auf das Thun und Lassen der Menschen nicht den geringsten Einfluß haben könne.

Anmerkung.

Der Philosoph selbst würde vielleicht kaum den einzigen schlimmen Einfluß empfinden, da es höchst selten der Fall ist, daß er an der Körperwelt mehr Eigenthum hat, als sein eigner Körper einnimmt. Allein man kann es zum Troste aller derer, die solchen Untersuchungen gar nichts gutes zuzutrauen gewohnt sind, versichern, daß alles demungeachtet seinen Gang fortgehen würde, wenn auch jener Fall einträte, und die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit in das Reich der Ideen verwiesen würde; welcher Fall jedoch, zum neuen Troste derer, die sich mit einem körperlichen Daseyn so innig verflochten fühlen, unmöglich ist. Es kann ihnen ja niemand die Vorstellungen von diesen Dingen nehmen, und was fehlt ihnen dann?

68.

Wir können aber eine solche Untersuchung hier gar nicht entbehren; denn theils gehen wir durch dieselbe vom glaublichern zum unglaublichern fort, theils müssen wir das ganze Feld des Glaubens ausmessen; und es könnte sich vielleicht zeigen lassen, daß die Natur allerdings ein Gegenstand des Glaubens sey. Wir werden dazu eine ziemlich trockne Untersuchung bedürfen, und müssen fürchten daß mancher sie für überflüssig halten werde, dem auf den Unterschied des Glaubens und Wissens eben nicht viel ankommt.

69.

Wir müssen daher vor allen Dingen die Gegenstände selbst genau bestimmen und ordnen, welche hier in Erwägung kommen sollen. Wir bestimmen daher ihren Umfang so, daß wir alles, was im Bewußtseyn dem eignen Seyn entgegengesetzt wird, und als außer demselben wahrgenommen wird, darunter begreifen. Die Bestimmung, mit welcher es wahrgenommen wird, macht den Begriff des Körpers aus, und den Inbegriff aller dieser Gegenstände des Bewußtseyns nennen wir Körperwelt oder Natur in engerer Bedeutung.

70.

Es also ist zuförderst unleugbar, daß wir Etwas, dem Subjecte des Selbstbewußtseyns Entgegengesetztes, wahrnehmen, und zwar daß wir es als etwas mit ganz verschiedenen Bestimmungen, als außer dem Bewußtseyn wahrnehmen. Wir nehmen nämlich im Bewußtseyn wahr einen von dem Subjecte des Selbstbewußtseyns verschiedenen Gegenstand aber 1) außer dem Bewußtseyn; 2) mit einer von außen kommenden Erweckung des Bewußtseyns, welche uns den Begriff des Körpers giebt. Dieß ist unleugbare Thatsache des Bewußtseyns.

71.

Die Wahrnehmung von Etwas außer uns ist ferner so früh da, als das Selbstbewußtseyn; wir werden uns unser selbst bewußt, indem wir uns des Entgegengesetzten bewußt werden, und dadurch, daß wir uns desselben bewußt werden. In demselben Augenblicke, in welchem das eigne Seyn ins Bewußtseyn kommt, erscheint auch das demselben entgegengesetzte Daseyn vor demselben. Anstoß von Außen und Rückwirkung von Innen ist der Grund des Selbstbewußtseyns, mithin ist die Wahrnehmung des Entgegengesetzten eine nothwendige Wahrnehmung. Denn ohne sie ist das Selbstbewußtseyn unmöglich.

Anmerkung.

Wenn ich sage: Anstoß von Außen und Rückwirkung von Innen sey der Grund des Selbstbewußtseyns, so gilt dieser Satz bloß von dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes. Wenn man darüber philosophirt, so kann und muß man ihn füglich umkehren, denn dann muß man jenes als einen Trieb von Innen nach Außen, und als Widerstand von Außen erläutern und betrachten. Indessen macht dieß gar keinen Unterschied in dieser Angelegenheit; genug, daß unleugbar ist, daß beyde Wahrnehmungen wirklich in einem untheilbaren Momente des Selbstbewußtseyns Statt finden, und Statt finden müssen. Es findet sich hier aber eben so wohl eine Täuschung des innern Sinnes, wie die Täuschung des Gesichts, wodurch man, wenn man sich auf einem Kahne befindet und ans Ufer hinblickt, sich überreden möchte, daß der Kahn still stehe und blos die Bäume, Häuser ꝛc. am Ufer sich bewegen, oder, welches vielleicht noch mehr Aehnlichkeit hat, wie man auf offnem Meere, wenn man nichts als Himmel und Wasser sieht, und einem Schiffe begegnet, glauben könnte, daß das andere Schiff sich bloß bewege, das Schiff aber, auf welchem man sich befindet, stille stehe. Wir gehören, als

Erscheinungen, nach dem Urtheil des eignen Bewußtseyns, der Körperwelt so eigen an, daß hier eine beständige Wechselwirkung wahrgenommen werden muß; nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch, welcher über sein eignes Daseyn nicht gehörig zu reflectiren gewohnt ist, an sich selbst fast nichts als eine Rückwirkung gegen äußere Anstöße, und selbst jene bloß als passiv (Einschränkungen) im Bewußtseyn wahrzunehmen pflegt. Indessen hebt, der That nach, alles Bewußtseyn wirklich von außen an; und nur durch Reflexion oder Regression des innern Sinnes kann man zu dem Punkte gelangen, von wo man sein eignes Ich früher erblickt als die Außenwelt. Vgl. unten §. 118 — 121.

72.

Die Körperwelt ist also gleichsam das Element des Selbstbewußtseyns, der unendliche Raum, in welchem das eigne Seyn, der Mensch, sich erblickt; das Gefäß, in welchem die Seele sich umfangen sieht, der Spiegel in welchem sie ihr eignes Seyn erblickt. Daher hat auch das Bewußtseyn der Körperwelt so viel sinnliche Gewißheit (Nothwendigkeit), daß es keinen Augenblick giebt, wo es nicht mit dem Selbstbewußtseyn in der engsten

Verbindung stände. Wir nehmen die Körperwelt wahr durch das Selbstbewußtseyn, und gelangen zum Selbstbewußtseyn durch die Wahrnehmung der Körperwelt, welche dem eignen Seyn entgegengesetzt ist.

73.

Auch ist ein großer Unterschied zwischen dieser Wahrnehmung der Körperwelt und einer bloßen Schöpfung der Phantasie. Wir können jetzt noch nicht untersuchen, woher dieß komme, und was diesen Unterschied ausmache: allein es ist doch unleugbare Thatsache, daß wir von dem Körper, der uns umgiebt, von einem Gegenstande, den wir empfinden, eine ganz andere Art von Vorstellung haben, als von einer Idee, die wir bilden. Von dem Tische an dem ich schreibe, von dem Freunde der mit mir redet, habe ich eine ganz andere Art von Vorstellung als von den Tischen, an welchen die Helden Homers schmausten und von dem Ideale einer schönen Gestalt, die mir vor der Seele schwebt. Die Einbildungskraft kann wohl auch Gegenstände den Sinnen, jenen Fühlhörnern der Seele, vorstellen; aber sie kann das Bild nicht so vor das Bewußtseyn bringen; und es bleibt immer ein großer Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Bildern der Einbildungskraft. Das Da-

seyn der Körperwelt ist uns mehr gegenwärtig, es ist unmittelbar dargestellt als Etwas, das dem Bewußtseyn zukommt, und der gemeine Menschenverstand beruft sich daher auch darauf, daß er das Daseyn der Körperwelt empfinde. Dieses Gefühl kann niemand verleugnen; er hat vielmehr das nothwendige Bewußtseyn, daß er etwas wirklich wahrgenommen habe; und seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Wahrnehmung ist so fest, daß er unbedenklich derselben gemäß handelt; sie ist von einer ganz eigenen Andringlichkeit ins Bewußtseyn.

74.

Die Wahrnehmung der Körperwelt kann daher kein Mensch leugnen; so wenig als die Ueberzeugung von derselben; und es mag wohl keinen einzigen Idealisten gegeben haben, der, wenn er auch behauptete, die Körperwelt sey außer der Idee nichts, dennoch von der Wirklichkeit einer Wahrnehmung derselben nicht auf das innigste überzeugt gewesen wäre. Es wird ein Daseyn außer uns unleugbar wahrgenommen, und es findet von dieser Wahrnehmung ein nothwendiges, festes Bewußtseyn Statt.

75.

Aber ist dieß Daseyn wirklich Etwas außer dem Bewußtseyn? Sind die Gegenstände, an welchen es wahrgenommen wird, wirklich da, oder sind sie bloß in der Vorstellung vorhanden? Ist jene Wahrnehmung etwas weiter als Gewohnheit, und jene Ueberzeugung mehr als die Folge derselben? Bekanntlich wird beydes behauptet, und je nachdem man sich setzt, nachdem kann auch beydes behauptet werden. Und doch kann nur eins von beyden wahr seyn; wie soll ich aber wissen, welches?

76.

Man hat häufig die Frage aufgeworfen, und die neuere Philosophie hat sie vorzüglich ins Licht gestellt: was wir von den Gegenständen erkennen? ob sie selbst, oder nur das Verhältniß, in welchem sie mit dem Anschauungsvermögen stehn? Aber man hätte vielleicht früher noch jene Frage beantworten sollen, ob überhaupt ein Daseyn außer uns erkennbar sey; denn würde dieß letzte zugegeben, so wäre jener Streit so ziemlich überflüssig. Denn gesetzt, es wäre überhaupt kein Daseyn erkennbar, so wäre es unnütz zu fragen, in wiefern ein einzelnes Daseyn erkennbar sey. Wäre aber das wirkliche Daseyn ausgemacht, so könnte

man sich damit beruhigen und jene Frage wäre zugleich mit entschieden; es wäre vielmehr ein wahrer Wortstreit, ob wir die Dinge an sich erkennten oder nur ihre Beziehung auf das Anschauungs- und Empfindungsvermögen. Wenn aber die Frage über die Erkennbarkeit eines Daseyns überhaupt noch unentschieden ist, so ist es umsonst, zu fragen, ob wir die Dinge erkennen wie sie an sich sind, oder wie sie angeschaut werden. Denn da es sich von selbst versteht, daß alle Erkenntniß von einem Gegenstande außer dem Bewußtseyn nur durch Anschauung möglich sey, indem sogar die Erkenntniß des eignen Seyns nur durch eine höhere Anschauung entspringt; so kann jene Frage nichts anders sagen, als: wenn sie verneinet wird, wir erkennen die Dinge bloß wie wir sie erkennen. Es wird hiermit nicht geleugnet, daß jene Frage eine sehr richtige Beziehung habe; nur geht diese auf die Erkennbarkeit eines Daseyns überhaupt, nicht aber auf die Art der Erkenntniß.

Anmerkung.

Es ist nöthig, mich hierüber deutlicher zu erklären. Die Behauptung: wir kennen die Dinge nicht an sich, sondern nur wie sie von uns angeschaut werden, mithin bleibt es wenigstens zweifelhaft, ob ihnen in der Wirklichkeit alle die Be-

stimmungen zukommen, mit welchen sie wahrgenommen werden, diese Behauptung ist zur Hälfte unleugbar, und bedarf gar keines Beweises, zur Hälfte aber beruht sie in der That auf der Ungewißheit der Erkennbarkeit eines Daseyns überhaupt, und ist also ganz überflüssig oder zwecklos, so lange jene Ungewißheit Statt findet. Was aber die erste Hälfte jener Behauptung betrifft, wir erkennen nicht die Dinge an sich, so trifft sie alle Erkenntniß überhaupt, selbst die Erkenntniß des eignen Seyns nicht ausgenommen, in wiefern dasselbe Gegenstand des Bewußtseyns wird. Denn es ist schlechterdings keine unmittelbare Erkenntniß möglich, kein Eindringen und keine Vereinigung der Vernunft mit dem Gegenstande, sondern alles wird, in wiefern von einem Daseyn die Rede ist, erkannt mittelbar; und nur das absolute Seyn wird unmittelbar wahrgenommen. Zieht man nun hieraus die Folge, daß man die Dinge an sich nicht erkenne, so erweitert man offenbar den Sinn, und zwar durch eine Voraussetzung, die noch nicht erwiesen ist. Denn die Worte: „an sich" können hier unmöglich etwas anders heißen, als unmittelbar, und die Behauptung hat dann ursprünglich keinen andern Sinn, als den, welcher in dem §. ange-

geben worden: wir erkennen die Dinge bloß, wie wir sie erkennen. Allein die Folge: wir erkennen nicht, was die Dinge an sich sind, sondern bloß wie sie uns erscheinen, ist zwar eben so unleugbar; sie erhält aber, wie mir deucht, eine ganz fremde Beziehung, so bald man nicht den conträren Satz leugnen kann, die Dinge erscheinen uns wie sie sind. Ob dieser Satz geleugnet oder bejaht werden müsse, ist eine andere Frage, die hierhin nicht gehört. Wir erkennen die Dinge nur mittelbar, aber sie erscheinen uns, wie sie sind; wer diesen Satz leugnen wollte, würde vergessen, von welcher Behauptung er ausgieng. Auch kann es keinem einfallen und eingefallen seyn, ihn zu leugnen, weil er sonst von den Dingen eine Erkenntniß haben müßte, die er überall leugnet. Was bleibt also übrig? Nichts, als der Satz: alles Daseyn wird nur mittelbar wahrgenommen und erkannt; und ferner: durch die mittelbare Wahrnehmung werden die Dinge erkannt, und wir wissen von ihnen nichts, als in wiefern sie mittelbar wahrgenommen werden. Was aber die zweyte Hälfte jener Behauptung betrifft, so sagt sie entweder nichts weiter als die erste, oder sie ist offenbar falsch. Denn da das Daseyn der Dinge überhaupt nur

Statt findet, in wiefern es von uns wahrgenommen wird; und da diese Dinge, außer dem Bewußtseyn, d. i. in wiefern sie nicht wahrgenommen werden, nichts sind, so folgt, daß gar keine Frage aufgeworfen werden kann, was diese Dinge sind und was sie nicht sind, in wiefern sie nicht wahrgenommen werden. Wie die Dinge wahrgenommen werden, so sind sie da; und wie sie da sind, so werden sie wahrgenommen.

77.

Wir werfen also nochmals die Frage auf: Sind die Dinge, welche wir außer uns wahrnehmen, wirklich da? und in wiefern ist es erkennbar, daß sie da sind? Es kommt hier auf den Begriff des Daseyns, und auf die Erkennbarkeit des Daseyns überhaupt an. Wir müssen beydes genauer erörtern.

78.

Daseyn muß hier etwas anders heißen, als im Bewußtseyn vorhanden seyn; sonst wäre das Daseyn der Natur außer allem Zweifel. Es soll so viel heißen, als, außer dem Bewußtseyn vorhanden seyn, außer dem bloßen Gedachtseyn Etwas, seyn.

79.

Daseyn aber zeigt nichts an, als, daß etwas ist, indem zugleich etwas anders ist; wir werden also den Dingen Daseyn beylegen, in wiefern sie neben dem eignen Seyn, also auch unabhängig von dem bloßen Gedachtseyn vorhanden sind. Wir reden daher nur vom Daseyn der Dinge, nicht von ihrem Seyn; denn nur ein einziges Seyn ist erkennbar, das eigne Seyn, von allen andern wird höchstens ihr Daseyn erkannt.

80.

Die Erkennbarkeit des Daseyns besteht also in der Wahrnehmung, daß Etwas außer dem Bewußtseyn vorhanden sey; und das Daseyn eines Dinges ist erkennbar, in wiefern dasselbe ausser dem Bewußtseyn erkannt und wahrgenommen wird; es ist da, in wiefern es außer dem Gedachtseyn wirklich Etwas ist; und das Daseyn ist gewiß, in wiefern erkannt wird, daß ein Ding außer dem Gedachtseyn wirklich Etwas sey. Diese Redensarten sagen alle dasselbe. Das Daseyn läßt sich nicht weiter beschreiben, und es ist auch nicht nöthig, denn jeder hat einen unmittelbaren Begriff vom Daseyn, der ihm so gegenwärtig ist, daß er ihn in jedem Augenblicke des Bewußtseyns begleitet.

Anmerkung.

Gäbe es irgend einen angebohrnen Begriff, so wäre es offenbar der Begriff des Daseyns, mit dem eben so ursprünglichen Begriffe des absoluten Seyns verbunden. Denn erworben ist dieser Begriff deswegen nicht, weil er allen zur Grundlage dient, indem, wie bereits gezeigt worden, nicht einmal das Selbstbewußtseyn ohne ihn möglich ist. But, sagt Hume sehr wahr, it is remarkable concerning the operations of the mind, that though *most intimatily present to us*, yet, *whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity;* nor can the eye readily find those lines and boundaries which discriminate and distinguish them. *Essays conc. hum. underst. Sect. I.*

§ 1.

Es fragt sich also: ist das Daseyn eines Dinges überhaupt erkennbar? d. i. ist eine Erkenntniß möglich, wodurch das Bewußtseyn eines außer dem Bewußtseyn vorhandenen Gegenstandes nothwendig entspringt? Es kommt hier nämlich nicht allein darauf an, daß Etwas im Bewußtseyn von demselben unterschieden, und als außer dem-

selben wahrgenommen worden. Es kommt vielmehr darauf an, daß das Bewußtseyn der geschehenen Wahrnehmung eines Gegenstandes, begleitet sey von dem Bewußtseyn, daß der Grund dieser Wahrnehmung außer dem Bewußtseyn liege, und daß das Bewußtseyn des Gegenstandes von außen erzeugt worden. Ist es erkennbar, daß der Grund der geschehenen Unterscheidung im Bewußtseyn, ausser demselben liege, so ist das Daseyn des Gegenstandes selbst erkennbar.

82.

Nun ist zwar unleugbar, daß der Grund der Wahrnehmung (der Gegenstand) außer dem Bewußtseyn wahrgenommen werde. Allein es ist damit noch nicht erwiesen, daß er außer demselben vorhanden sey. Die Thatsache des Bewußtseyns, die Handlung des Entgegensetzens, ist da; aber ist diese auch hinlänglicher Grund, das Entgegensetzte außer demselben anzunehmen?

83.

Das Entgegengesetzte ist nur gewiß da, in wiefern es entgegengesetzt wird, und in wiefern Etwas ist, das sich selbst dasselbe entgegensetzt. Es ist da, im Bewußtseyn als Entgegengesetztes, d. i. in wie

fern es im Bewußtseyn unterschieden wird. Folgt aber hieraus, daß es auch außer der Beschaffenheit, als Entgegengesetztes, Etwas sey? Und wie ist erkennbar, daß es Etwas sey, außer in wiefern es das Entgegengesetzte ist?

84.

Es wird nur wahrgenommen das Entgegengesetzte als solches, und nur in sofern es entgegengesetzt ist. Der Grund der Wahrnehmung kann aber liegen entweder im Selbstbewußtseyn, oder außer demselben. Er soll aber außer demselben liegen, weil sonst das Entgegengesetzte nichts wäre außer dem Bewußtseyn.

85.

Fragt man nun, wie es möglich sey, zu erkennen, daß der Grund jener Wahrnehmung außer dem Bewußtseyn liege; so ergiebt sich von selbst die Antwort, daß dieß nur in sofern möglich sey, in wiefern es, außer dem Bewußtseyn des Entgegengesetzten, noch ein anderes Bewußtseyn der geschehenen unmittelbaren Wahrnehmung giebt.

86.

Denn: durch das bloße Bewußtseyn des Entgegengesetzten, ist kein Ausgang aus dem Bewußt-

wußtseyn selbst möglich. Man kommt nicht aus dem eignen Seyn heraus, um etwas außer demselben unmittelbar zu erkennen. Unmittelbar, d. i. ohne durch das bloße Entgegensetzen. Es wird, durch das Bewußtseyn des Entgegengesetzten, als eines solchen, kein wirkliches Daseyn wahrgenommen.

87.

Es muß also das Daseyn eines Gegenstandes wahrgenommen werden, in wiefern derselbe nicht etwas Entgegengesetztes ist; und dasselbe ist nur in sofern erkennbar, in wiefern eine unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf denselben möglich ist. Denn sonst bleibt das Daseyn selbst zweifelhaft und nur das Entgegengesetzte kommt als solches, d. i. in wiefern es als außer dem Bewußtseyn wahrgenommen wird, ins Bewußtseyn.

88.

Soll also das Daseyn eines Gegenstandes, in wiefern derselbe für sich, d. i. nicht als blos Entgegengesetztes, vorhanden ist, erkennbar seyn, so muß ein unmittelbares Bewußtseyn möglich seyn, wodurch der Gegenstand als kein Entgegengesetztes, sondern als Etwas schlechthin gesetztes wahrgenommen wird. Kein Daseyn ist erkennbar,

als in wiefern es schlechthin gesetzt wird, d. i. sich selbst setzt.

89.

Durch jene Bedingung wird aber vorausgesetzt, daß der Gegenstand kein Entgegengesetztes, das ist, kein Gegenstand sey; folglich widerspricht jene Bedingung sich selbst, und ist unmöglich.

90.

Denn: was im Bewußtseyn wahrgenommen wird, muß, in wiefern es wahrgenommen wird, ein Gegenstand desselben, d. i. in demselben entgegengesetzt seyn. Nichts ist erkennbar, als in wiefern es durch das Entgegensetzen Gegenstand des Bewußtseyns wird. Jene Bedingung setzt also voraus, daß das Daseyn zugleich Gegenstand des Bewußtseyns sey und nicht sey. Dieß enthält aber einen völligen Widerspruch; mithin ist jene Bedingung unmöglich.

91.

Dennoch ist sie, wie wir gesehen haben (§. 85. 86.), die einzige Bedingung, unter welcher das Daseyn außer dem Bewußtseyn erkennbar ist; welches auch noch daraus erhellet: in dem Bewußtseyn ist

nichts als die Handlung des Entgegensetzens, und das Entgegengesetzte, in wiefern es entgegengesetzt ist; was also außer dem Bewußtseyn vorhanden seyn soll, darf kein Entgegengesetztes seyn, in wiefern es Daseyn haben soll. Das Daseyn kann folglich nur erkennbar seyn, in wiefern es, als kein Entgegengesetztes, erkannt wird, sondern, indem es sich selbst im Bewußtseyn setzt, und sich selbst Etwas entgegensetzt (d. i. als Seyn). Hieraus folgt dieselbe Bedingung der Erkennbarkeit des Daseyns, daß es, abgesehn von dem Bewußtseyn des Entgegengesetzten, erkannt werde; welche Bedingung, wie wir gesehen haben, einen Widerspruch enthält.

92.

Folglich ist kein Daseyn außer dem Bewußtseyn, als solches, erkennbar; und nichts ist wirklich erkennbar, als das, was sich selbst setzt, das eigene Seyn. (§. 79.)

93.

Aber ist dieß auch kein leeres Wortspiel? Ich sollte kein Daseyn außer mir erkennen, nicht die Außenwelt, vielleicht nicht meinen eigenen Körper? Fühle ich nicht, daß ich einen Körper habe, und

wenn mich dieß Gefühl nicht täuschen kann, so muß ich doch wohl eben so füglich auf andere Körper schließen können? Es findet ja eine unmittelbare Beziehung auf die Körperwelt in meinem Bewußtseyn Statt, folglich muß diese auch erkennbar seyn.

94.

Es würde schwerer seyn, sich gegen das Gefühl aufzulegen, als den Verstand zu überzeugen, daß er hier einen sehr wichtigen Unterschied übersieht. Allein man kann sich auch auf das Bewußtseyn eines jeden berufen, der den Operationen seines Gemüths aufmerksam zuzusehn, und sie gleichsam als fremder Zuschauer zu belauschen gewohnt ist. Wir finden ja nämlich offenbar, daß wir von unserm eigenen Daseyn eine ganz andre Ueberzeugung haben, als von dem fremden. Gesetzt, ich bin von dem Daseyn außer mir, z. B. des Freundes der mit mir redet, noch so gewiß durch ein Gefühl überzeugt, (das wir gewöhnlich Wissen nennen) es ist doch unleugbar eine ganz andre Vorstellung von der gewissen Ueberzeugung, als bey dem Selbstbewußtseyn. Beschreiben läßt sich dieser Unterschied schlechterdings nicht; aber ich glaube, so wie er ursprünglich und unleugbar im Bewußtseyn da ist, so bedarf es keiner

Beschreibung, sondern nur einer Erinnerung an denselben. Dasselbe Bewußtseyn, wodurch ein Daseyn von außen unterschieden wird, unterscheidet auch die verschiedene Ueberzeugung vom eignen und fremden Daseyn. Ich kann von dem letztern so fest überzeugt seyn als von meinem eignen (durch das Gefühl); aber ich bin mir auch bewußt, daß meine Ueberzeugung von ganz anderer Art ist. Dieser Unterschied kommt aber nicht etwa bloß davon her, daß jenes Daseyn außer mir ist; sondern von der verschiedenen Art der Wahrnehmung, wodurch zuerst der Begriff dessen, was außen ist, gegeben wird. Dieser Begriff ist es nämlich, auf den es hier ankommt, indem er allen Wahrnehmungen der einzelnen Gegenstände zum Grunde liegt. Offenbar ist aber mit demselben ein ganz verschiedenes Bewußtseyn verbunden, und zwar nicht in Ansehung des Entgegensetzens, sondern der Ueberzeugung von dem Entgegengesetzten. Die Ueberzeugung beruht am Ende freylich auf dem Bewußtseyn des Entgegensetzens, wie man unten sehn wird, aber eben darum ist sie von ganz andrer Art, als die Ueberzeugung vom eignen Seyn. Hier ist unmittelbares Bewußtseyn, lebendige Thatsache in dem eignen Seyn begriffen, innere Ueberzeugung. Dort nur mittelbar, durch eine vorhergegangene Mittel-

wirkung, deren man sich selten bewußt ist, eine hinzugekommene Ueberzeugung.

Anmerkung.

Hume setzt den Grund dieser Ueberzeugung in ein Instinkt, oder eine nothwendige Neigung, die Existenz der Dinge, die doch nur als Vorstellungen in unserer Seele vorhanden sind, für wirklich zu halten. Da dieser Gegenstand den Hauptpunkt unserer ganzen Betrachtung betrifft, so wollen wir die Worte des Philosophen, der die innersten Operationen der Seele so unbefangen betrachtete, hier ganz kurz zusammenstellen: It seems evident, that men are carried, *by a natural instinct or prepossession*, to repose faith in *their senses;* and that, *without any reasoning* or even almost *before the use of reason*, we always *suppose an external universe* which depends not on our perception, but would exist though we and every sensible creature were absent or annihilated. (Der wahre Begriff des Daseyns.) Essay conc. hum. understand. Sect. XII. pag. 169. — Vergleichen wir hiermit das was er Sect. V. S. 48. sagt: *All belief of matter of fait or real existence* is derived merely from

ſome object preſent to the memory or ſenſes and a cuſtomary conjunctiou between that and ſome other object; or in other words, having found, in many inſtances, that any two kinds and objects, flame and heat, ſnow and cold have always been conjoined together. If flame or ſnow be preſented anew to the ſenſes, the mind is carried by cuſtom, to exſpect heat or cold; and to *belief*, that ſuch a quality does exiſt and will diſcover itſelf upon a nearer approach. This *belief* is the neceſſary reſult of placing the mind in ſuch circumſtances. It *is an operation of the ſoul*, when we are ſo ſituated, as *unavoidable* as to *feel* the paſſion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries. All theſe operations are a ſpecies of *natural inſtincts*, which no reaſoning or proceſs of the thought and underſtanding is able either to produce or to prevent — ſo finden wir, daß er die Ueberzeugung von dem wirklichen Daſeyn, von einem Gefühle ableitet, und ſie dadurch von dem Bewußtſeyn des eignen Seyns genau unterſcheidet. Wie fern nach ſeiner Meinung jenes Gefühl, das er Glauben

nennt, Gültigkeit besitzt, werden wir bald zu bemerken Gelegenheit haben. Vergl. die Anmerk. zu §. 34.

95.

Es ist also offenbar, daß, da die Ueberzeugung von dem äußern Daseyn ganz anderer Art ist, als die Ueberzeugung vom eignen Seyn; der Grund dieser Verschiedenartigkeit in der Art der Wahrnehmung liegen müsse. Da nun die Wahrnehmung des eignen Seyns durch ein unmittelbares Bewußtseyn hervorgeht, die Wahrnehmung des äußern Daseyns aber durch das Bewußtseyn des Entgegengesetzten entsteht, mithin mittelbar, so folgt, daß die Ueberzeugung selbst bloß mittelbar sey.

96.

Nun ist aber schon erwiesen worden, daß die Wahrnehmung des äußern Daseyns, bloße Wahrnehmung des Entgegengesetzten, als eines solchen, sey, und daß alles Daseyn nur in sofern gewiß werde (d. i. im Bewußtseyn), in wiefern es entgegengesetzt ist, und in wiefern es Gegenstand des Bewußtseyns wird. Folglich ist die Behauptung, daß kein Daseyn erkennbar sey, dadurch gerechtfertigt, daß

die Ueberzeugung von demselben der Ueberzeugung vom eignen Seyn geradezu entgegengesetzt ist.

97.

Dieß erhellet noch aus Folgendem: die Ueberzeugung vom eignen Seyn ist unmittelbar; die Ueberzeugung von dem schlechthin gesetzten, sich selbst setzenden. Nun ist außer demselben schlechterdings nichts unmittelbar gesetzt, als das Entgegensetzen an sich; das Entgegengesetzte ist nur da, mittelbar, in wiefern es im Bewußtseyn entgegengesetzt wird, also: in wiefern es von dem eignen Seyn unterschieden wird; folglich findet hier nur mittelbare Ueberzeugung Statt, weil sonst der Unterschied zwischen dem eignen Seyn und dem Daseyn wegfallen würde, wenn beyde unmittelbar wären. Hieraus folgt, da nur unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf Etwas wirkliche Erkenntniß möglich macht, daß nur vom eignen Seyn Erkenntniß Statt finde.

98.

Aus diesem allen ergiebt sich: daß das Daseyn der Natur nicht unmittelbar wahrgenommen werde, sondern nur mittelbar, durch das Bewußtseyn des Entgegensetzens; und

daß mithin das Daseyn derselben nicht erkannt werden könne.

99.

Wo keine wirkliche Erkenntniß Statt findet, da ist auch kein Wissen möglich; denn das Wissen beruht auf der unmittelbaren Erkenntniß eines Gegenstandes (§. 19. 21.); folglich ist auch von dem Daseyn der Natur kein Wissen möglich.

100.

Der bessern Uebersicht wegen, und um keinen Zweifel zurückzulassen, über den Unterschied, der hier gemacht worden ist in Ansehung der Erkenntniß, resumiren wir hier noch einmal die Sätze:

1. Ueberzeugung ist das Bewußtseyn einer geschehenen Wahrnehmung von einem wirklichen Gegenstande, der vom Selbstbewußtseyn unterschieden worden.

2. Die Ueberzeugung ist gewiß, in wiefern das Bewußtseyn von dem Gegenstande ein nothwendiges Bewußtseyn ist.

3. Dieses nothwendige Bewußtseyn findet aber nur Statt durch eine unmittelbare Beziehung desselben auf das Selbstbewußtseyn. (§. 18.)

4. Folglich findet das Wissen (§. 19.) nur da Statt, wo jenes Bewußtseyn Statt findet, welches nur durch wirkliche unmittelbare Erkenntniß möglich ist. (§. 21.)

5. In wiefern also ein Bewußtseyn von der unmittelbaren, nothwendigen Beziehung eines Bewußtseyns (des Daseyns) auf das Selbstbewußtseyn möglich ist, in sofern ist ein Daseyn erkennbar, in sofern ist ein Wissen von demselben möglich.

6. Von dem Daseyn der Natur findet daher ein Wissen Statt, wenn ein Bewußtseyn jener unmittelbaren Beziehung d. i. wirkliche Erkenntniß, möglich ist. Denn das Daseyn zeigt an, daß etwas im Bewußtseyn unterschieden worden, aber außer demselben Etwas sey.

7. Nun wird aber das Daseyn außer dem Bewußtseyn nur in sofern wahrgenommen, in wiefern es entgegengesetzt wird dem eigenen Seyn; mithin wird

8. unmittelbar bloß erkannt das Entgegengesetzte als solches, d. h. das Entgegensetzen in wie fern es ursprünglich Statt hat, und es ist

9. nur ein Bewußtseyn von der ursprünglichen Thathandlung des Entgegensetzens, unmittelbar, als nothwendiges Bewußtseyn; hingegen

10. von dem Entgegengesetzten an sich nur ein mittelbares Bewußtseyn möglich, in wiefern es entgegengesetzt wird. Folglich ist

11. nur das Entgegensetzen unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns, und das Daseyn außer demselben nur mittelbar erkennbar, als das Entgegengesetzte und in wiefern es entgegengesetzt wird. Denn wenn

12. eine unmittelbare Erkenntniß von demselben Statt finden sollte, so müßte es ins Bewußtseyn kommen nicht als Entgegengesetztes, sondern als das sich selbst setzende; und dann wäre es Gegenstand des Bewußtseyns und doch zugleich auch nicht, welches sich selbst widerspricht; (§. 88—91.) daher ist

13. von dem Daseyn außer dem Bewußtseyn, d. i. der Natur nur ein mittelbares Bewußtseyn, nur eine mittelbare Erkenntniß möglich, und blos das Daseyn des Entgegengesetzten, welches als außer dem Bewußtseyn wahrgenommen wird, ist erkennbar als das Entgegengesetzte, und es ist nichts gewiß, als daß Etwas entgegengesetzt worden. Folglich

14. findet von dem Daseyn der Natur keine unmittelbare (eigentliche) Erkenntniß, keine unmittelbare Ueberzeugung Statt, und es ist also kein Wis-

sen in Ansehung desselben möglich, welches oben behauptet worden.

101.

Wir stellen also den Satz fest: In Ansehung des Daseyns der Natur findet nur ein Wissen von dem Entgegensetzen Statt; oder: es wird unmittelbar erkannt und ist gewiß, daß Etwas im Bewußtseyn entgegengesetzt worden. Das Daseyn dieses Etwas aber ist nicht erkennbar, und ist also nicht unmittelbar gewiß, sondern wenn es gewiß ist, so ist es mittelbar gewiß.

102.

So wären wir also so weit gekommen, daß wir eingestehen müßten, es sey kein Wissen möglich von einem Daseyn außer uns; es sey durchaus nicht erkennbar, daß Etwas außer dem Bewußtseyn da sey? So wäre also dem Idealisten das Feld geräumt, welcher alles äußere Daseyn leugnet? Und man würde also durch die überspannten Speculationen einer ihre Grenzen übersteigenden Philosophie dahin geführt, dem gemeinen Verstande und dem natürlichen Gefühle zum Trotz das Daseyn der Außenwelt zweifelhaft zu lassen oder gar zu leugnen?

Anmerkung.

Wir machen uns diese Einwürfe, nicht weil sie so wichtig wären; denn sind jene Sätze richtig und wahr, so brauchen wir für die Folgerungen, die daraus abgeleitet werden können, nicht zu stehen, sondern lassen sie uns gefallen, wenn es wahre, d. i. nothwendige Folgerungen sind. Diese Einwürfe müssen aber aus einer doppelten Ursache beleuchtet werden. Theils weil der gemeine Menschenverstand an dem Resultate ein Aergerniß nehmen kann, indem er, die Prämissen übersehend, die Folge selbst nicht gehörig faßt; theils, weil wir dadurch auf neue Resultate geführt werden, die vielleicht einem langen Streite, der bisher im dogmatischen Felde der Philosophie geführt worden, ein Ende machen könnten. Ich kann übrigens die Einwürfe, die gegen solche Resultate dem gemeinen Menschenverstande aufstossen, in kein besseres Licht setzen, als durch folgende Worte von Hume: Here indied ties the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysical, that they are no properly a science; but arise either from the fruitless *efforts of human vanity*, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understan-

ding, or from the craft of *popular ſuper-ſtitions* which, being unable to defend themſelves on fair ground, raiſe theſe entangling brambles to cover and protect their weakneſs. Chaſed from the open country, theſe robbers fly in to the foreſt, and lie in wait to break in upon every unguarded avenue of the mind, and owerwhelm it with religious fears and prejudices. The ſtouteſt antagoniſt, if he remit his watch a moment, is oppreſſed. — But is this a ſufficient reaſon, why philoſophers ſhould deſiſt from ſuch reſearches and leave ſuperſtition ſtill in poſſeſſion of her retreat? Eſſay conc. hum. underſtand, Sect. 1. p. 8. 9.

103.

Haben wir oben richtig unterſchieden, und der Wahrheit nach geſchloſſen, ſo folgt allerdings, daß kein Daſeyn außer uns erkennbar ſey; daß blos vom eignen Seyn ein Wiſſen Statt finde. Wir können durchaus nicht aus der Sphäre des Selbſtbewußtſeyns heraus, wir können kein unmittelbares Bewußtſeyn haben von irgend einem Gegenſtande außer uns, denn wir ſind blos unſeres eignen Seyns uns unmittelbar bewußt. Aber wenn wir leugnen, daß

es von dem Daseyn außer uns ein Wissen gebe, so haben wir dadurch noch nicht dem Idealisten die Körperwelt dahingegeben; und wie wenn es sich zeigen ließe, daß es dennoch eine feste Ueberzeugung gebe, wenn auch kein Wissen?

104.

Der Idealist behauptet nämlich nicht, daß kein Daseyn erkennbar sey, sondern daß es überhaupt keins gebe. Außer dem Selbstbewußtseyn ist nichts wirklich da, sondern alles blos eine Vorstellung, deren einziger Grund in unserer Seele liegt. Er leugnet folglich alles Daseyn außer dem Bewußtseyn, und behauptet, daß nichts da sey, als die Vorstellung von Etwas außer dem Bewußtseyn.

105.

Allein es fragt sich, mit welchem Rechte? Indem er das Daseyn leugnet, muß er ein Wissen von dem Nichtdaseyn behaupten; er muß wissen, daß außer dem Bewußtseyn nichts da sey. Denn man kann nicht leugnen das Zweifelhafte, sondern das, dessen Falschheit gewiß erkannt worden ist; das Daseyn muß und kann also nicht geleugnet werden, ohne daß das Nichtdaseyn wirklich erkannt worden wäre. Aber ist dieß möglich? Woher soll diese Erkennt-

niß kommen? und wie ist es möglich ein Nichtdaseyn zu erkennen?

106.

Eine Erkenntniß von dem Nichtdaseyn ist schon darum unmöglich, weil, wie wir gesehen haben, hier überhaupt kein Wissen Statt findet. Aus eben dem Grunde, aus welchem wir nicht wissen, daß Etwas außer uns da sey, ist es unmöglich, zu wissen, daß außer uns nichts da sey. Wir haben oben das Daseyn außer uns als möglich, blos problematisch aufgestellt; aber wir fanden, daß es unmöglich sey, auf dem Wege der Erkenntniß zu einem kategorischen Urtheile über das Daseyn zu gelangen; wir fanden, daß uns aller Weg abgeschnitten sey, ein Daseyn wirklich zu erkennen. Allein eben daraus folgt, daß es unmöglich seyn müsse, zu einer Erkenntniß von dem Nichtdaseyn zu gelangen, und daß kein wahres Urtheil über dasselbe möglich sey.

107.

Denn in wiefern kein unmittelbares Bewußtseyn von dem Daseyn an sich möglich ist; in sofern ist auch kein unmittelbares Bewußtseyn von dem Nichtdaseyn möglich; und so wenig erkannt werden

kann das Daseyn an sich, so wenig kann erkannt werden das Nichtdaseyn, oder: daß das Daseyn außer dem Bewußtseyn nichts sey.

108.

Dem Daseyn ist nämlich das Nichtdaseyn entgegengesetzt, dergestalt, daß ein entgegengesetztes Bewußtseyn bey jedem Statt finden muß. Allein beydes Bewußtseyn muß durch eine unmittelbare Unterscheidung (Entgegensetzung) im Selbstbewußtseyn entspringen; das Bewußtseyn des Nichtdaseyns ist also dem Bewußtseyn des Daseyns nur in sofern entgegengesetzt, in wiefern das Daseyn dem Nichtdaseyn entgegengesetzt ist, nicht aber an sich, oder in Ansehung der Form des Bewußtseyns. Folglich muß, wenn das eine an sich unmöglich ist, das andere ebenfalls unmöglich seyn.

109.

Nun ist aber unwidersprechlich klar, daß ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns unmöglich sey; folglich kann auch kein Bewußtseyn des Nichtdaseyns möglich seyn. Auf demselben beruht aber die Erkenntniß; es läßt sich also nicht behaupten das Nichtdaseyn, aus demselben Grunde, aus welchem eine Erkenntniß des Daseyns unmöglich ist.

110.

Zweytens, wenn wir es genau überlegen, so finden wir, daß es ein offenbarer, unvermeidlicher Widerspruch sey, das Nichtdaseyn erkennen. Denn es ist hier nicht die Rede von einem einzelnen Daseyn, dessen Gegentheil, das Nichtdaseyn, begriffen werden mag; sondern von dem Daseyn und Nichtdaseyn überhaupt. Und da ist es unleugbar, daß man sich selbst widerspreche, wenn man behaupten will, daß das Nichtdaseyn an sich erkennbar sey; denn daß die Erkenntniß vom Nichtdaseyn einen unauflöslichen Widerspruch enthalte, erhellet aus Folgendem:

Anmerkung.

Hume behauptet ebenfalls, daß das reale Daseyn keines Beweises fähig sey. Allein der Grund, den er anführt, scheint keineswegs dazu hinzureichen. Er schließt nämlich von der Begreiflichkeit des Nichtdaseyns auf die Unmöglichkeit das Daseyn darzuthun. Er sagt, a. a. O. Sect. XII. p. 183: What ever *is* may *not be*. No negation of a fact can involve a contradiction. The nonexistence of any being, without exception is as clear and distinct

an idea as its exiſtence. The propoſition which affirms it not to be, however falſe, is no leſs conceivable and intelligible than that which affirms it to be. — That Caeſar, or the angel Gabriel, or any being, never exiſted, may be a falſe propoſition, but ſtill is perfectly conceivable and inplies no contradiction; und er folgert daraus that all inquiries which regard *matter of fact and exiſtence* are evidently incapable of demonſtration. Allein hier iſt nun ein großer Unterſchied, wie mir deucht, zwiſchen der Exiſtenz einer einzelnen Thatſache, und dem Daſeyn überhaupt. Und wenn es auch eben ſo gedenkbar iſt, daß Etwas ſey oder nicht ſey; ſo iſt es doch offenbar nicht der Fall, wenn ich ſetze, daß überhaupt Etwas ſey und nicht ſey. Der einzelnen Thatſachen Nichtdaſeyn kann möglich ſeyn, d. i. begreiflich, aber es fragt ſich, ob der Begriff des Nichtdaſeyns überhaupt gedenkbar ſey. Hume, der, als ſceptiſcher Idealiſt, die Vernunft contumacirte und den Sinnen den Beweis zuſchrieb, irrete offenbar, indem er von einzelnen Thatſachen ausgieng, und erſchwerte ſich den Beweis für die Rechtmäßigkeit des realen Scepticismus, weil er der ſinnlichen Erfahrung ein Zeugniß abgewin-

nen wollte, wobey dieſe ſich immer in einem Kreiſe herumdrehen muß.

111.

Wenn das Daſeyn außer dem Bewußtſeyn erkennen, ſo viel heißt, als: ein Etwas außer demſelben als wirklich vorhanden, ſich ſelbſt ſetzend, wahrnehmen; ſo heißt, das Nichtdaſeyn außer dem Bewußtſeyn erkennen, nichts anders, als: erkennen, daß außer dem Bewußtſeyn Nichts ſey.

112.

Nun kann dieß aber nicht anders geſchehen, als indem wahrgenommen wird, daß dem Bewußtſeyn nichts entgegengeſetzt ſey. Denn wenn das Nichtdaſeyn außer dem Bewußtſeyn erkannt werden ſoll, ſo muß erkannt werden, daß das Bewußtſeyn des Entgegengeſetzten Täuſchung ſey; und indem erkannt würde, daß außer dem Bewußtſeyn nichts ſey, müßte ſogleich auch der Begriff: „außer dem Bewußtſeyn" d. i. des Entgegengeſetzten, aus dem Bewußtſeyn verſchwinden; folglich müßte, wenn das Nichtdaſeyn außer dem Bewußtſeyn erkannt werden ſoll, das Bewußtſeyn des Entgegengeſetzten verſchwinden, und indem es erkannt würde, wahrgenommen werden, daß dem Bewußtſeyn nichts entgegengeſetzt ſey.

113.

Setzen wir aber, daß erkannt würde, daß dem Bewußtseyn nichts entgegengesetzt sey, und folglich der Begriff des, dem eignen Seyn entgegengesetzten, Daseyns, verschwände, so müßte das Selbstbewußtseyn plötzlich zugleich wegfallen, weil kein Unterscheiden des eignen Seyns möglich ist, ohne daß Etwas da ist, von dem es unterschieden wird.

114.

Allein eine Erkenntniß, die das Selbstbewußtseyn aufhebt, ist nicht gedenkbar, weil sie sich selbst widerspricht; folglich enthält die Erkenntniß vom Nichtdaseyn einen klaren Widerspruch, und es ist also unmöglich, daß je erkannt werden könne, daß außer dem Bewußtseyn Nichts vorhanden sey, welches zu erweisen war; wodurch gegen den Idealisten die Behauptung entspringt, daß er das Nichtdaseyn der Natur auf keine Weise behaupten könne.

Anmerkung.

Es liegt am Tage, daß hier nicht von dem sceptischen Idealismus die Rede sey, welcher die wirkliche Erkenntniß von dem realen Daseyn in Zweifel zieht; sondern von dem dogma-

tischen, oder richtiger, kategorischen Idealisten, der die Behauptung aufstellt, es sey außer der Idee, dem Bewußtseyn, nichts. Hieraus erhellet aber zugleich, wie wenig man den Geist des Humischen Scepticismus richtig gefaßt habe, wenn man gegen ihn dogmatisch zu Felde ziehn will. Man dichtet ihm offenbar Gründe an, deren Ungrund der Gegenstand seines Scepticismus ist, und man kann ihn unmöglich mit Waffen bekämpfen, die er selbst als untauglich verwirft. Der kategorische, positive Idealist verdient keine Widerlegung, weil er eine Behauptung aufstellt, zu deren Aufstellung er kein Recht schlechterdings haben kann, die einen Widerspruch in sich selbst enthält. Der sceptische Idealist hingegen kann nicht widerlegt werden, weil er schon widerlegt seyn müßte, wenn nur ein Grund gegen seine Scepsin gedenkbar seyn sollte. Jeder Idealist ist folglich unwiderleglich, so bald man mit dogmatischen Waffen gegen ihn streitet, denn er kann dann den ganzen Beweis zurückgeben, und behaupten, daß er auf diesem Felde wo man ihn sucht, gar nicht stehe. Der Unterschied findet jedoch Statt, daß bey dem Streite zwischen dem positiven Idealisten und Realisten, beyde Theile an einander unvernünftige (d. i. dem Selbstbe-

wußtseyn widersprechende) Anforderungen thun; da hingegen bey dem Kampfe mit dem sceptischen Idealisten der eine Theil Luftstreiche thut, während der andere ihm von einer ganz andern Seite entgegensteht. Auf der andern Seite erhellet aber auch hieraus die Mangelhaftigkeit des Humischen Scepticismus, von welcher oben (Anmerk. zu §. 110.) geredet worden ist. Denn allerdings sahe Hume sehr richtig, daß aus dem bloßen Begriffe sich keine Nothwendigkeit der äußern Existenz darthun lasse; allein wenn er zum Grunde anführt, daß die Nichtexistenz eben so denkbar sey, so ist dieß offenbar nur eine einseitige Vorstellung der Frage; und sein Gegner würde ihm mit Recht antworten können, daß Nichtexistenz aller Dinge außer dem Bewußtseyn schlechterdings nicht gedenkbar sey, wie wir sogleich darthun wollen. Hume hätte also nicht von den einzelnen Thatsachen, auf welche er sich stets beruft, so oft er der inquiries which regard matter of fact and existence gedenkt, ausgehn, und aus der Möglichkeit, sich das Nichtdaseyn derselben zu denken, auf die Ungewißheit der realen Existenz schließen sollen. Denn dieser Schluß setzt eine Ausdehnung seiner Behauptung: what ever is may not be, voraus, die sie, nach dem was bereits

gesagt worden ist, und sogleich folgen wird, durchaus nicht haben kann.

115.

Wir gehen aber einen Schritt weiter, und stellen die Behauptung auf, daß das Nichtdaseyn der Natur nicht allein nicht erkennbar (schlechterdings unerweislich) sondern nicht einmal gedenkbar sey. Kann diese Behauptung gerechtfertigt werden, so haben wir theils die oben uns selbst gemachten Einwürfe (§. 102.) abgewiesen, theils uns den Weg zur Auflösung eines Problems gebahnt, das wir ebenfalls einstweilen aufstellten; nämlich, wie dennoch eine Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur, bey der Unmöglichkeit dasselbe zu erkennen (§. 201.), Statt haben könne. (§. 103.)

116.

Das Selbstbewußtseyn ist möglich, in wiefern das eigne Seyn im Bewußtseyn unterschieden wird, und indem es unterschieden wird, als eignes Seyn, entsteht das Selbstbewußtseyn. Dieser Satz bezeichnet eine unmittelbare gewisse Thatsache.

117.

Allein es kann nichts unterschieden werden, wenn nicht etwas da ist, von dem es unterschieden

wird. Folglich kann auch das eigne Seyn nicht im Bewußtseyn unterschieden werden, wenn nicht zugleich im Bewußtseyn etwas da ist, von dem es unterschieden wird.

118.

Folglich wird, indem das eigne Seyn sich im Bewußtseyn setzt, demselben etwas entgegengesetzt; es setzt sich selbst, indem es sich etwas entgegengesetzt, und dadurch, daß es sich etwas entgegensetzt. Indem also das eigne Seyn wahrgenommen wird, wird das demselben entgegengesetzte (Daseyn) wahrgenommen, in demselben untheilbaren Momente des Bewußtseyns. S. §. 71. und die Anmerk.

119.

Nun wird das eigne Seyn wahrgenommen im Bewußtseyn; das demselben entgegengesetzte muß also wahrgenommen werden außer dem Bewußtseyn. Mithin wird das eigne Seyn wahrgenommen, in wiefern Etwas außer dem Bewußtseyn wahrgenommen wird; und das Bewußtseyn des eignen Seyns, das Selbstbewußtseyn, ist nur möglich, in wiefern das Bewußtseyn des Entgegengesetzten vorhanden ist.

120.

Folglich: ist das Selbstbewußtseyn unmöglich, wenn das Bewußtseyn des Entgegengesetzten, ausser dem Bewußtseyn wahrgenommen, nicht vorhanden ist. Kein Bewußtseyn des äußern Daseyns, kein Selbstbewußtseyn; so wie umgekehrt: kein Selbstbewußtseyn, kein Bewußtseyn des äußern Daseyns.

121.

Hieraus folgt: daß, wenn das Bewußtseyn des dem eignen Seyn entgegengesetzten aufgehoben werde, das Selbstbewußtseyn selbst verschwinden müsse, und daß eine Voraussetzung, unter welcher dieß letztere aufgehoben wird, nicht gedenkbar sey, weil ohne Selbstbewußtseyn nichts denkbares mehr vorhanden ist.

122.

Wäre also die Denkbarkeit, oder das Gedachtseyn des Nichtdaseyns der Natur, eine solche Voraussetzung, unter welcher das Selbstbewußtseyn selbst verschwinden würde, so enthielte es einen offenbaren Widerspruch, und wäre unmöglich. Daß dieß wirklich der Fall sey, erhellet aus Folgendem.

123.

Da hier nicht vom Daseyn und Nichtdaseyn selbst, sondern nur von dem Denken des Daseyns und Nichtdaseyns die Rede ist, so muß, wenn das Nichtdaseyn als wirklich gedacht wird, das Bewußtseyn desselben als falsch, als unmöglich gedacht werden. Könnte ich mir denken, daß außer mir nichts sey, so müßte ich sogleich auch das Bewußtseyn desselben als nichtvorhanden denken: und indem ich mir alles, dem eignen Seyn Entgegengesetzte, wegdächte, müßte ich mir auch das Bewußtseyn desselben wegdenken; weil, so lange das Bewußtseyn des Entgegengesetzten noch vorhanden wäre, ich nicht sagen könnte, daß das Entgegengesetzte, dessen Daseyn jetzt vor der Hand nur im Bewußtseyn liegt, weggedacht worden sey. Denn etwas als nicht vorhanden denken, kann hier nichts anders heißen, als es aus dem Bewußtseyn wegdenken.

124.

Indem also das Nichtdaseyn der Natur (als des Inbegriffs des Entgegengesetzten) als gedacht gesetzt wird, muß das Bewußtseyn desselben als verschwunden gesetzt werden. Folglich führt die Denkbarkeit des Nichtdaseyns der Natur die Nothwen-

digkeit mit sich, daß das Bewußtseyn des entgegengesetzten Daseyns aufgehoben sey.

125.

Ist aber das Bewußtseyn des Entgegengesetzten aufgehoben, so verschwindet das Bewußtseyn des eignen Seyns; welches unmöglich ist. In demselben Momente, in welchem ich mir das Nichtdaseyn dächte, d. i. dächte, daß außer mir nichts vorhanden sey, müßte das Selbstbewußtseyn selbst sogleich wegfallen. Hierdurch würde aber die Denkbarkeit, das Denken überhaupt, aufgehoben; folglich ist da Denkbarkeit des Nichtdaseyns der Natur unmöglich, welches zu erweisen war.

126.

Und in der That, ist es eine wahre Selbsttäuschung, wenn sich Jemand einbildet, sich das Daseyn außer ihm weggedacht zu haben. Er mag die Spielkraft seiner Sinne noch so sehr reduciren und sich in seinem Bewußtseyn zusammenziehn, so sehr er will, es bleibt ihm unmöglich, zu denken, daß außer ihm gar nichts vorhanden sey. Man kann sich daher auch füglich jenen eben geführten Beweis ersparen; indem das Selbstbewußtseyn allein schon hinreichend ist, Jeden zu überführen, er könne sich die

Außenwelt in keinem Momente des Selbstbewußtseyns (seines eignen Daseyns) wegdenken. Wir würden daher auch nicht so lange bey diesem unmöglichen Falle verweilt haben, wenn es nicht dazu dienen könnte, zu zeigen, wie ursprünglich im Bewußtseyn gegründet, wie nothwendig und unvermeidlich die Ueberzeugung vom Daseyn der Natur sey; und wie wenig alle Speculation gegen sie auszurichten vermöge.

Anmerkung.

Es lassen sich aber dennoch wichtige Folgen für die metaphysischen Speculationen aus dem bisher gesagten ableiten. Nur eins zu erwähnen, so folgt unmittelbar hieraus, daß es unmöglich sey, sich den Anfang der Welt zu denken, und daß es eine leere Einbildung sey, wenn man glaubt, sich einen Zeitraum vorstellen zu können, wo noch nichts war. Welche Folge aus diesem Satze hervorgehe, kann uns nicht kümmern; nur würde man mit Recht gegen die Folgerung daraus protestiren, daß die Welt ewig sey. Wir werden unten sehen, daß, wenn vom Erkennen und Begreifen die Rede ist, der menschliche Verstand in die Grenzen des eignen Seyns eingeschränkt sey, die ihn zwar das fremde Daseyn

nicht ergreifen lassen, aber ihn doch mit dem Bewußtseyn des unendlichen Alls erfüllen. So wahr ist es, daß der, über sein eignes Seyn aufgeklärte Mensch, die Unendlichkeit in sich trägt. — Fast auf eben den Gründen beruht endlich die Unmöglichkeit, sich seine eigene Nichtexistenz oder die Vernichtung seines eignen Seyns zu denken, worauf wir unten zurückkommen werden, ob damit gleich der Begriff der Unsterblichkeit noch lange nicht erschöpft ist. Dieß alles hier nur zum Beweise, daß dergleichen Untersuchungen so trocken und unfruchtbar, ja so unnöthig sie auch scheinen mögen, doch auf die wichtigsten Resultate führen können, deren Gewißheit uns oft zu nahe liegt, als daß wir sie nicht von fern suchen sollten.

127.

Ist nun keine Erkenntniß, kein Wissen von dem Daseyn der Natur möglich, hingegen aber die Ueberzeugung von demselben so nothwendig, daß sie mit dem Selbstbewußtseyn auf das genaueste zusammenhängt; so fragt sich, ob hier dennoch eine feste Ueberzeugung möglich sey, und worauf sie beruhe? Denn wenn diese Ueberzeugung kein Wissen ist, was ist sie dann?

128.

Wir wollen also sehen, von welcher Art die Ueberzeugung sey, und woher es komme, daß das Daseyn der Natur, obgleich nicht unmittelbar gewiß, dennoch sich des Gemüthes als eine nothwendige Thatsache bemächtigt, und so wie es nicht geleugnet werden kann, so unaufhörlich sich dem Selbstbewußtseyn aufdringt. Denn es ist kein Augenblick des Selbstbewußtseyns (unsres eignen Daseyns), in welchem nicht die Ueberzeugung von dem Daseyn vorhanden wäre; es ist keine Ausübung der Kräfte der Seele, kein Handeln, keine Bewegung denkbar, ohne daß jene Ueberzeugung dabey wirksam wäre.

Anmerkung.

Daß sich nämlich überhaupt kein Handeln, ohne diese feste Voraussetzung, denken lasse, ist an sich klar. Hingegen ist es auch eine eben so wahre und scharfsinnige Bemerkung eines großen Philosophen, daß selbst die Freyheit, die Realität eines äußern Objects des Handelns nothwendig voraussetzen müsse. Diese Idee zeigt vollends ganz deutlich, was in der Folge aus andern Gründen dargethan worden ist, die Nothwendigkeit der Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur. Es wird alles in Schein verwandelt, wenn man nicht mit seiner Ueberzeugung bey der Erscheinung stehn

bleibt, wie schon oben bemerkt worden ist. (Anm. zu §. 54.) So wahr ist es, daß die Vernunft, sich ihrer Freyheit bewußt, zum Glauben geführt werde, und daß der Glaube, in dem oben angeführten Sinne, das Product der Freyheit sey. Denn hier ist nicht bloße Speculation, welche den Glauben erzeugt; es ist Handlung, Thätigkeit, Trieb der Vernunft, welche, indem sie ihre Grenzen zu erweitern streben muß, auf den Glauben nothwendig geführt wird. Je mehr sie sich ihrer Freyheit bewußt ist, desto inniger, fester, unerschütterlicher und lebendiger der Glaube. Vergl. das 1ste Corollarium zu diesem Abschnitte.

129.

Daher kann diese Ueberzeugung doch nicht ohne alle Gründe seyn; es muß doch etwas da seyn, worauf sie sich gründet, und was uns die Gewißheit giebt, daß es keine nothwendige Täuschung sey, wenn wir das Daseyn der Gegenstände für wahr halten. Am wenigsten dürfen wir uns auf einen blinden Instinct der Natur berufen, denn es ist nicht die Frage, woher der Gedanke des äußern Daseyns, sondern woher die Ueberzeugung von demselben komme.

Anmerkung.

Hume nennt hier, wie schon oben bemerkt worden, einen blinden Naturtrieb, als den Grund

dieses Fürwahrhaltens. In wiefern ein Instinct etwas für wahr zu halten, der wirklichen Erkenntniß entgegengesetzt wird, in sofern kann man freylich jene Ueberzeugung einem Instincte zuschreiben; allein selbst dieser Instinct ist nicht gedenkbar, wenn nicht jene Ueberzeugung, welche er doch erst begründen soll, schon da wäre. Denn da er gleichsam das Zeugniß für die Sinne ablegen soll, so müßten diese unabhängig von einer äußern Vorstellung gedacht werden können, welches unmöglich ist, da der Begriff einer sinnlichen Wahrnehmung schon das Bewußtseyn des Daseyns voraussetzt. Kein Bewußtseyn, kein Sinn; sowohl, als kein Sinn, kein Bewußtseyn; oder mit andern Worten: das Bewußtseyn des äußern Sinnes setzt offenbar das Bewußtseyn des Daseyns voraus, und in wiefern das Daseyn der Sinne gewiß seyn soll, in sofern muß das Daseyn der Natur schon gewiß seyn. Es ist hier offenbar Wechselwirkung, und der Instinct kann folglich nicht etwas begründen, ohne welches er selbst nicht möglich wäre. Daher ist es auch gegen diese Ueberzeugung keine Einwendung, wenn Hume sagt: but this universal and primary opinion of all men (by which they allways suppose the very images, presen-

ted by the ſenſes to be the external objects, and never entertain ſuſpicion, that the one are nothing but repreſentations of the other) is ſoon deſtroyed by the ſlighteſt philoſophy, which teaches us, that nothing can ever be preſent to the mind *but an image or perception* and that the ſenſes are only the inlets through which there images are conveyed, *without being able to produce any immediate intercourſe between the mind and the object.* a. a. O. Sect. XII. pag. 179. Aber Hume ſprach nur von dem Daſeyn einzelner Objecte, wie oben ſchon bemerkt worden iſt.

130.

Zuförderſt iſt unleugbar, daß dieſe Ueberzeugung vom Daſeyn der Natur nicht unmittelbar ſey, daß ſie nur mittelbar ſeyn könne. Denn, da jede Ueberzeugung eine Erkenntniß vorausſetzt, ſo muß die Ueberzeugung vom Daſeyn der Natur ſich auf einer mittelbaren Erkenntniß gründen, wenn ſie überhaupt möglich ſeyn ſoll.

131.

Eine mittelbare Erkenntniß ſetzt aber voraus eine unmittelbare; d. h. es wird etwas mittelbar er-

kannt, durch das unmittelbar erkannte. Folglich beruht die Ueberzeugung vom Daseyn der Natur auf einer unmittelbaren Erkenntniß, wodurch jenes Daseyn mittelbar erkannt wird. Denn daß das Daseyn der Natur nicht unmittelbar erkannt werde, ist oben dargethan worden.

132.

Es wird aber unmittelbar erkannt das eigne Seyn, und das demselben Entgegengesetzte, als solches, d. h. in wiefern es unmittelbar entgegengesetzt ist. Vom eignen Seyn und von dem Entgegengesetzten als solchen findet also eine unmittelbare Ueberzeugung Statt. Die mittelbare Ueberzeugung muß sich also auf jener gründen, wenn sie möglich seyn soll.

133.

Alle unmittelbare Ueberzeugung setzt eine unmittelbare Thatsache voraus. Nun ist aber das eigne Seyn, und das Entgegengesetzte als solches, das Entgegensetzen, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns; folglich gründet sich die mittelbare Ueberzeugung vom Daseyn der Natur auf unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns; d. h. es wird das Daseyn der Natur für wahr gehalten um der wirk-

lich vorhandenen Thatsachen willen, durch welche es mittelbar erkannt wird.

134.

Nun heißt aber das Fürwahrhalten eines Etwas, um etwas wirklich vorhandenen willen, Glaube. Folglich beruht die Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur auf dem Glauben; und es findet zwar kein Wissen aber Glaube, Naturglaube, Statt.

135.

Daß wir diese Ueberzeugung Glauben nennen, bedarf nach dem, wie wir oben den Begriff des Glaubens bestimmt haben, keiner weitern Rechtfertigung. Es ist unleugbar, daß von dem Daseyn der Natur keine unmittelbare Ueberzeugung, kein Wissen Statt findet; dennoch ist eine Ueberzeugung von demselben da; wenn sie also keine Täuschung seyn soll, so muß sie ein Glaube seyn. Daß der Sprachgebrauch diesen Unterschied nicht macht, ist weniger zu verwundern, als es zu verwundern seyn würde, wenn man hier einwenden wollte, daß kein Mensch die Ueberzeugung vom Daseyn der Natur Glauben neme. Man ist es gewohnt, dieses Wort nur von übernatürlichen Gegenständen zu brauchen,

und man sieht sich gewöhnlich, so oft man das Wort „Glaube" hört, sogleich von einer unsichtbaren Welt umfangen, wo allein der Glaube hingehöre. Allein der Sprachgebrauch hat offenbar sehr viel Unrecht, daß er den Glauben aus der Sphäre unsers eignen Daseyns verbannte; und ich glaube nicht, daß man, um des eingeschränkten Begriffes willen, Gegenstände davon ausschließen kann, die offenbar darunter gehören. Denn wenn jene Ueberzeugung, von welcher wir sprechen, nicht Glaube ist, was ist sie dann? Wir haben uns aber oben schon gerechtfertigt, indem wir zeigten, daß wir den Begriff des Glaubens nicht anders bestimmen, als er gebraucht zu werden pflegt. Ist es nun unleugbar, daß die Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur ein solches Fürwahrhalten sey, und also unter den allgemeinen Begriff des Glaubens gehöre; so haben wir weiter nichts gethan, als einen einzelnen Fall unter die Gattung subsumirt; wenn wir auch erwarten, daß der Sprachgebrauch, der Philosophie zum Trotz, sich auf den verjährten Besitz berufen, und an dem Ausdrucke nichts ändern werde.

Anmerkung.

Es ist eine sehr nachtheilige Gewohnheit, gewisse Begriffe in einer einseitigen Bedeutung zu

brauchen, vorzüglich ist dieß mit dem Glauben der Fall. Man denkt sich darunter, so bald man das Wort nur höret, wer weiß welche, mystische, übernatürliche Ueberzeugung, und daher giebt es viele, welche von dem Glauben nichts hören wollen; gleichsam als ob Glaube und Vernunft mit einander im Widerspruche ständen. Aus dieser Gewohnheit, die Ueberzeugung, welche Glauben heißt, immer nur der Vernunft entgegenzusetzen, als ob sie einander feindselig entgegenwirkten, und der eine das Ansehn der andern aufhöbe, ist es zu erklären, warum der Glaube von der Vernunft Mancher, denen man wohl nicht immer den guten Willen, öfters die nöthige Geschicklichkeit, absprechen kann, unaufhörlich verketzert wird. Es liegt in diesem lieblosen Anfeinden des Glaubens zugleich der Grund, warum selbst das Wort seltener gehört wird und ausgesprochen werden darf. Der Glaube bezieht sich allezeit auf etwas Uebersinnliches, d. i. ein nicht erkennbares Object einer Erscheinung, und besteht in dem Fürwahrhalten der Realität desselben, indem man bey der Erscheinung als solcher, freywillig stehn bleibt. Aber er ist deswegen weder etwas blos übernatürliches, noch auf über = d. i. außernatürliche, Gegen-

stände allein zu beziehn. Man darf daher kein Bedenken tragen, die Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur, zu welcher wir selbst, als Objecte der innern Anschauung, unserm Körper nach, (als einem Producte der Natur) uns rechnen müssen, einen Glauben zu nennen. Selbst der Begriff des praktischen, d. i. auf das Handeln sich beziehenden, welcher im Worte; „Glauben" mit Recht gesucht wird, ist dieser Art sich auszudrükken nicht fremd. Denn wer kann sich überhaupt ein Handeln, wer kann sich ein freyes Handeln, als das Streben nach einer Causalität auf das dem eignen Seyn entgegengesetzte, denken, ohne eine Ueberzeugung von der Realität eines Daseyns außer sich, ohne einen Glauben an das Daseyn der Natur? vergl. die Anmerk. zu §. 128. Wie weit diese Ueberzeugung, als bloßer Glaube, wirke, zeigt sich in allen den Fällen, wo wir unsere Handlungsweise auf einen Glauben an die Consequenz der Natur gründen; welche Fälle weder selten sind, noch aus einer Leichtgläubigkeit, in Ansehung der Zukunft, hergeleitet werden dürfen, sondern aus einer nothwendigen Einrichtung unserer eigenen Natur erklärt werden müssen, welche mit der äußern Natur zu eng verbunden ist, als daß wir dieser nicht im Einzelnen und im Gan-

zen (dem Daseyn überhaupt) Glauben beymessen sollten. Doch es bedarf in der That keiner Entschuldigung für jene Anwendung eines Wortes, dessen Bedeutung so weitumfassend, dessen Beziehung unendlich ist.

136.

Allein damit man nicht einwenden möge, daß dieser Glaube ein blinder Glaube sey, indem es der Ueberzeugung an hinlänglichen Gründen des Fürwahrhaltens fehle, so wollen wir sehen, worauf der Glaube an die Natur beruhe, und ob die Beziehung des Bewußtseyns, von etwas wirklich vorhandenem auf das nicht erkennbare Daseyn, wirklich nothwendig sey.

137.

Der sceptische Idealist läßt dieß in Zweifel; seine Scepsis bezieht sich eben darauf, daß sich für diesen Glauben keine Gründe darthun lassen. Er kann die Wirklichkeit des Glaubens nicht leugnen, aber er leugnet die Gewißheit desselben. Ihm ist der Glaube eine Thatsache, die sich durch Begriffe weder beschreiben, noch durch etwas anders rechtfertigen läßt, als durch die Macht der Gewohnheit und die Nothwendigkeit des natürlichen Instincts, und

alles, was man von ihm erlangen kann, ist, daß er ihn nicht schlechthin für einen Traum erklärt.

138.

Der kritische Philosoph, der sich ursprünglich damit beschäftigt, die wirkliche Erkenntniß abzusondern von allem Scheine (κρινει), und also von der Scepsis des Idealisten weit entfernt ist, könnte, wenn er von den Thatsachen des Bewußtseyns ausgienge, zwar die Gründe des Glaubens eben so gut feststellen, wie er die Unmöglichkeit der Erkenntniß darthun kann; allein in wiefern er es blos mit der Erkenntniß zu thun hat, zufrieden ihre Grenzen ausgemessen zu haben, in sofern bleibt er vor der Gr nze stehen, hinter welcher das Gebiet des Glaubens liegt. Und indem er nicht über diese Grenze gehn will, muß er der Vernunft, in wiefern diese ihre eigne Erkenntniß betrachtet (der theoretischen), alle Aussicht auf den Glauben nehmen, in der Erwartung, ihr auf einem andern Wege das wieder zuzuwenden, was er ihr hier entziehn zu müssen glaubte.

139.

Aber hinlängliche Gründe für jenen Glauben finden nur dann Statt, wenn Etwas wirklich vor-

handen ist, um deswillen ein Daseyn für wahr gehalten werden muß. Es fragt sich also: ob Etwas wirklich vorhanden sey, welches nöthige, das Daseyn der Natur für wahr zu halten. Ist ein nothwendiger Zusammenhang des Bewußtseyns von dem Daseyn der Natur, mit einer absolut vorhandenen Thatsache, erkennbar, so ist die Ueberzeugung, welche auf demselben beruht, hinlänglich gegründet.

140.

Ursprüngliche Thatsache des Bewußtseyns ist erstens das eigne Seyn, welches sich schlechthin im Bewußtseyn setzt. Allein indem es sich setzt, setzt es sich Etwas entgegen, und es setzt sich, indem es sich Etwas entgegensetzt; welches, wie wir gesehn haben, Wechselhandlungen des ursprünglichen Bewußtseyns sind.

141.

Ursprüngliche Thatsache des Bewußtseyns ist also zweytens das Entgegengesetzte, in wiefern es entgegengesetzt ist, das ist, in wiefern das eigne Seyn sich dasselbe entgegensetzt.

142.

Allein wiefern das eigne Seyn Thatsache des Bewußtseyns wird, im Selbstbewußtseyn, sofern

ist es nicht das absolute Seyn, sondern, indem es sich entgegensetzt im Bewußtseyn, selbst ein Gesetztes und sich selbst setzendes zugleich (empirisch); das absolute Seyn ist der Grund, das Substrat des Selbstbewußtseyns.

143.

Es wird also unmittelbar erkannt das eigne Seyn, als Thatsache des Bewußtseyns, indem es sich selbst setzt und sich etwas entgegensetzt; und indem es erkannt wird, wird zugleich das Entgegengesetzte erkannt. Allein dies ist nicht das Setzende und Gesetzte zugleich, sondern blos das Entgegengesetzte; es ist also zwar ein Schluß von dem Entgegengesetzten auf das Daseyn unmöglich.

144.

Dennoch aber, weil das Bewußtseyn des eignen Seyns zugleich beruht auf dem Bewußtseyn des Entgegengesetzten, so ist ein nothwendiger Bezug des Bewußtseyns des Entgegengesetzten auf das Selbstbewußtseyn; dergestalt, daß wenn ersteres wegfiele, das letztere sogleich verschwinden müßte. Folglich ist das Bewußtseyn des Entgegengesetzten nothwendiges Bewußtseyn.

145.

Setzen wir aber das Entgegengesetzte = o, so muß das Bewußtseyn selbst wegfallen; weil im Bewußtseyn nichts entgegengesetzt seyn kann, was nicht Etwas ist. Folglich würde, wenn die Ueberzeugung vom Daseyn = o wäre, das Selbstbewußtseyn selbst wegfallen, denn es ist unmöglich, daß etwas wirklich gesetzt sey und nicht sey; d. h. es ist in keinem Momente gedenkbar, daß das Entgegengesetzte werde = o; mithin ist jene Ueberzeugung nothwendige Ueberzeugung.

146.

Und da sie von dem Bewußtseyn begleitet ist, daß, wenn sie falsch wäre, das Selbstbewußtseyn unmöglich seyn müßte, so ist sie eine gewisse Ueberzeugung. (§. 18.) Sie ist aber nur mittelbar durch die Thatsache des eignen Seyns und des Entgegensetzens, folglich ein Glaube; mithin beruht die Gewißheit des Glaubens an die Natur auf zwey unleugbaren Thatsachen.

147.

Ferner: in wiefern vom wahrgenommenen eigenen Seyn ein unmittelbarer Schluß Statt findet auf das absolute, vom Gesetzten auf das Setzende;

in sofern findet ein mittelbarer Schluß von dem Entgegengesetzten auf das Daseyn desselben Statt: denn es ist kein Entgegensetzen gedenkbar, ohne daß Etwas ist, das entgegengesetzt ist. Folglich beruht jene Ueberzeugung schon auf der Thatsache des Entgegengesetzen.

Anmerkung.

Wir leugnen nicht, daß wir dadurch um keinen Schritt aus dem Bewußtseyn herauskommen, aber wir wollen auch nur beweisen, daß die Ueberzeugung vom Daseyn nothwendig sey, indem sie auf dem Selbstbewußtseyn schlechthin beruhet.

148.

Es ist daher unleugbar, daß jene Ueberzeugung auf einem nothwendigen Bewußtseyn beruhe, daß sie gewiß sey in wiefern das Bewußtseyn gewiß ist, und daß also hinlängliche im Bewußtseyn vorhandene Gründe für jenen Glauben da sind.

149.

Daß sich diese Gründe durch keinen Vernunftschluß darstellen lassen, kommt daher, weil wir hierbey durchaus nicht synthetisch verfahren dürfen, indem wir sonst etwas in das Bewußtseyn hineintra-

gen würden. Wir sind vielmehr blos analytisch verfahren, und haben durch Auflösung des Bewußtseyns den Weg gefunden, der das Gemüth zur Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur führt. Es kann also hier nicht eingewendet werden, daß die Gründe blos subjectiv, d. h. im Bewußtseyn vorhanden sind. Denn wir haben uns bereits alles Wissens begeben, indem dazu eine unmittelbare Erkenntniß der Gegenstände erfordert wird, welche unmöglich ist. Aber wir begnügen uns, wenn es unleugbar ist, daß nach der ursprünglichen Beschaffenheit des Bewußtseyns eine Ueberzeugung von dem Daseyn der Natur nothwendig, und mithin durch das Bewußtseyn (mittelbar durch die Thatsachen desselben) gewiß ist. Es ist aber nicht denkbar ein anderes Bewußtseyn, und es kann gar keine Frage seyn, ob die Ueberzeugung auch ohne dieses Bewußtseyn, d. i. objectiv gegründet sey und Statt haben würde, da die Persönlichkeit selbst in dem Bewußtseyn beruhet, und jene Frage so lauten würde: ob ich, wenn ich nicht ich wäre, jene nothwendige Ueberzeugung haben würde; eine Frage, die sich selbst widerspricht.

Anmerkung.

Ueberhaupt ist die Frage nach objectiver Gewißheit solcher Gegenstände, wohl nicht allemal so ernstlich, und die Herabsetzung der subjectiven nicht so böse gemeint, so sehr man auch mit beyden oft ein leidiges Spiel treibt. Was das Daseyn betrifft, so ist gar keine objective Ueberzeugung von demselben überhaupt möglich, ob man gleich Veranlassung genug haben kann, nach dem gemeinen Bewußtseyn, den Grund der Ueberzeugung von diesem oder jenem bestimmten Daseyn geradezu außer uns zu suchen; z. B. bey den meisten Wahrnehmungen der verschiedenen Gegenstände durch den Sinn des Gefühls (wohin auch der Geschmack gehört); wobey man sich nicht erwehren kann, zu behaupten, daß die Wahrnehmung von Etwas außer uns herrühre, da es doch durchaus nicht in unserer Macht stehe, diesen Gegenstand anders wahrzunehmen, als es wirklich geschieht; wie z. B. etwas heißes nicht heiß, etwas süßes sauer wahrnehmen zu wollen. Es gilt hier die entgegengesetzte Bemerkung, von der in der Anmerkung zu §. 128. gethanen Aeußerung. Denn so wie die Freyheit, in wiefern sie, als ein absoluter Trieb, die Schranken des eignen Seyns zu erweitern (mittelst einer Hand-

lung auf ein Object), erscheint, das Daseyn oder die Realität eines Objectes (äußeres Daseyn überhaupt), schlechterdings voraussetzt, so wird die Ueberzeugung von einem bestimmten Daseyn, umgekehrt, durch die Gegenwirkung des Objectes, auf welches die Causalität des eignen Ich gehet, gegeben und bestimmt, z. B. indem ich meine Hand nach einem harten Objecte ausstrecke, wo das Bewußtseyn des von dem Gegenstande geleisteten Widerstandes mich von dem Daseyn desselben überzeugt. Hingegen, kann man gleich auch diese Ueberzeugung nur blos subjectiv nennen, so heißt hier subjectiv schlechterdings nicht etwa so viel als willkührlich; sondern sie ist nothwendig, in wiefern durchaus kein anderes Bewußtseyn Statt finden kann; auf welche Behauptung wir vielleicht weiter unten noch einmal Rücksicht zu nehmen genöthigt seyn werden. Es ist aber, wie im §. gesagt worden ist, ganz unnütz, ja widersprechend, nach der Objectivität dieser Ueberzeugung zu fragen.

150.

Beruhet endlich die Festigkeit des Glaubens auf der Unveränderlichkeit desselben, so ist unleugbar, daß der Glaube an die Natur fest

sey, weil er unveränderlich ist. Denn es ist kein Moment des Selbstbewußtseyns denkbar, wo jene Ueberzeugung nicht zugleich vorhanden wäre; und wir haben oben gesehen, daß sich das Gegenspiel dieses Glaubens nicht einmal denken lasse. (§. 115. folgd.)

151.

Ist nun ausgemacht, daß jener Glaube nothwendig, daß er fest und unveränderlich sey, so ist keine Frage mehr, ob die Vernunft zu diesem Glauben berechtigt sey? Vielmehr, in wiefern er auf nothwendigen Gründen des Bewußtseyns beruht, ist sie zu demselben verbunden, und kann ihn nicht abwerfen, ohne das Bewußtseyn zu leugnen. Denn, wenn die Ueberzeugung vom Gegentheil einen Widerspruch enthält, das Gegentheil selbst aber nicht einmal gedenkbar ist, so ist ihr der Glaube nothwendig, ob er gleich ihr Werk ist, in wiefern ihr eigenes Object, das eigne Seyn, denselben begründet.

152.

In wiefern nun aber das eigne Geschäft der Vernunft darin besteht, daß sie die ursprünglichen Thatsachen aufsuche, die in und mit ihr gegeben

sind; in sofern wird sie nothwendig auf den Glauben geführt; und die Philosophie, als die Wissenschaft von den Thatsachen, die in und mit der Vernunft gegeben sind, muß am Ende, wenn sie bey Auflösung dieser Thatsachen bis ans ursprüngliche Bewußtseyn zurückgeht, nothwendig auf den Glauben gerathen, d. h. sie muß auf ein Daseyn stoßen, das, wenn es auch nicht erkennbar ist, sich dennoch nothwendig aufdringt, und von ihr durchaus nicht abgewiesen werden kann, weil die Thatsachen der Vernunft, innerhalb welcher ihre Macht eingeschlossen ist, so weit nicht reichen; und sie ein Wissen vorgeben müßte, das sie sich selbst absprechen muß.

153.

Aus diesem allen ist nun offenbar, daß die endliche Auflösung der unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns, auf das Fürwahrhalten eines Daseyns führe; daß dasselbe mittelbar gewiß sey, indem es auf etwas wirklich vorhandenem beruht; daß also jene Thatsachen zuletzt auf einen Glauben führen, welcher, da er das Daseyn der Natur betrifft, ein Naturglaube ist.

154.

Wir sind also hier ganz vom Glauben umfangen, und es giebt kein Bewußtseyn, wo wir nicht den Glauben gewahr würden. So früh das Bewußtseyn, so früh der Glaube; und wenn uns auch der Glaube nie in die Hände kommen kann, eben weil er Glaube ist, so hebt doch das Bewußtseyn mit dem Glauben an, das Selbstbewußtseyn grenzt an denselben, und unser Wissen endigt sich da, wo der Glaube anfängt.

Corollarien.

Es bieten sich im Verlauf der, in diesem Abschnitte aufgestellten Ideen mehrere Folgerungen an, die wir hier nicht übergehen können, ob sie gleich zum Theil nicht eigentlich zum Hauptzweck jener Untersuchung gehören, daher wir sie hier einschalten wollen.

1. Die Begriffe von Ursache und Wirkung sind, so früh sie auch da sind, doch nichts anders, als die Folge von jenem beständigen Streben des eignen Ich nach außen, und der Rückwirkung der Objecte außer aus. Sie würden ganz unmöglich seyn, wenn kein äußeres Object, kein Trieb auf dasselbe zu handeln, wenn kein Widerstand desselben da wäre. Ursache ist eigentlich nur im eignen

Seyn zu suchen; Wirkung ist die Folge von der Beziehung der Ursache auf ein Object. Hierdurch entspringen zuerst jene Begriffe. Indem wir uns aber des realen Widerstandes äußerer Objecte bewußt werden, empfangen wir den Begriff einer äußern Ursache, welchen wir dann auf alle Erscheinungen überzutragen genöthigt sind, deren Ursprung nicht in unserer eignen Freyheit liegt. Hieraus folgt a) daß jene Begriffe schlechterdings nicht willkührlich, daß sie aber b) nicht möglich sind, ohne ein äußeres Daseyn, daß also c) da sie nothwendig da seyn müssen, wenn überhaupt ein Handeln möglich seyn soll, hieraus von neuem die Nothwendigkeit jener Ueberzeugung, aber auch ihre Wahrheit ins Auge fallen muß.

2. Es ist oben bemerkt worden, daß der menschliche Verstand sich das Nichtdaseyn der Welt auf keine Weise zu denken vermöge. Eben hieraus folgt aber auch, daß Niemand sich sein eignes künftiges Nichtseyn (Vernichtung seines ganzen Wesens) denken könne. Denn der Gedanke an eine völlige Vernichtung, wodurch man ganz und gar zu seyn aufhörte, widerspricht dem Bewußtseyn, dergestalt, daß wenn es möglich wäre, ihn als etwas reales in dasselbe aufzunehmen, er dasselbe geradezu vernichten

müßte. Da nämlich das Selbstbewußtseyn, als Bewußtseyn des Absoluten im Menschen, nicht Statt haben kann, als in wiefern es ein ganz unabhängiges, absolutes Substrat voraussetzt, welches gleichsam die Basis von demselben ausmacht, so würde man sich, wenn man sich das Nichtseyn seines Wesens vorstellen wollte, in demselben Momente das Substrat vernichtet denken müssen, in welchem es zum Grunde des Selbstbewußtseyns dient, um jenen Gedanken, durch den Gegensatz sich selbst vorstellig zu machen; welches sich selbst widerspricht. Es ist daher nichts als eine leere Selbsttäuschung, wenn jemand glaubt, sich den Zustand der Vernichtung, oder das Vernichtetwerden vorstellen zu können; er stellt sich weiter nichts, als ein Aufhören des Bewußtseyns, oder einen bewußtseynlosen Zustand vor. Da ferner

3. alle Thätigkeit des Gemüths von innen nach außen geht, indem das Absolute im Menschen nur vermittelst eines absoluten Triebes nach außen wirklich Gegenstand des Bewußtseyns wird; so folgt, daß kein Augenblick des Selbstbewußtseyns denkbar sey, in welchem diese Thätigkeit (Freyheit) als vernichtet angesehn und gedacht werden könnte. Entstände das Bewußtseyn von außen, so müßte es al-

lerdings gedenkbar seyn, daß es aufhöre, wie es angefangen hat; da es aber nichts anders als das Bewußtseyn einer innern Thätigkeit, der Freyheit, ist, die nach außen strebt, so erscheint es unabhängig und absolut, mithin als etwas endloses; und der Mensch kann sich die Vernichtung desselben in keinem andern Falle denken, als wenn zugleich die ganze Welt mit zu Grunde gienge. — Diese Unmöglichkeit, sich die völlige Vernichtung seiner Persönlichkeit zu denken, (denn von Vernichtung der Substanz kann ohnehin nicht die Rede seyn, weil sie ein durchaus leerer Begriff ist), leuchtet selbst aus der Erfahrung hervor, daß die mehresten Völker, so unvollkommene Begriffe von der Art der Fortdauer sie auch hatten, dennoch die Fortdauer der Persönlichkeit beynahe einstimmig geglaubt und sich vorgestellt haben. Mir fällt hier-bey eine Stelle des Platon ein, der vielleicht auf demselben Wege die Fortdauer der Seelen erwies. Denn er folgert die Ewigkeit der Seele daraus, weil sie eine αυτοκινητος ουσια sey; im Timäus pag. 326. 386—389. und vorzüglich im Phädrus p. 318. 319. edit. Bip. Cicero erklärt es folgendermaaßen: *Quod semper movetur, aeternum est;* quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem

habet motus, vivendi finem habeat neceſſe eſt. Solum igitur, *quod ſe ipſum movet*, quia *nunquam deſeritur a ſe, nunquam ne moveri quidem deſinit.* — Cum pateat igitur, *aeternum id eſſe, quod ſe ipſum moveat*, quis eſt, qui hanc naturam *animis* tributam eſſe neget? *Inanimum* enim *eſt omne, quod pulſu agitatur externo.* Quod autem eſt animal, id *motu* cietur *interiore et ſuo.* Nam haec eſt propria natura animi atque vis; quae ſi eſt una ex omnibus, *quae ſe ipſa ſemper moveat;* neque nata certe eſt, et *aeterna* eſt. Quaeſt. Tuſc. I, 22.

4. Aus dem geſagten folgt aber, daß der Menſch weder die Vernichtung ſeines Weſens überhaupt, noch das Aufhören ſeiner Perſönlichkeit, theoretiſch, vernünftigerweiſe denken könne. Indeſſen erſchöpft dieſe theoretiſche Unmöglichkeit durchaus nicht den Glauben an die Fortdauer der Seele. Hierzu bedarf es einer Anſicht ſeiner moraliſchen Natur; denn von der Freyheit, von dem Handeln geht alles Wiſſen und aller Glaube aus. Hingegen könnte man hier, was die bloße Speculation betrifft, noch die Frage aufwerfen: wie überhaupt eine Fortdauer der Perſönlichkeit, als worauf doch alles an-

kommt, ohne Fortdauer des Organes, gedacht werden könne, ohne welches der Freyheitstrieb, auch in theoretischer Hinsicht, nicht Statt zu haben scheint? Eine Frage, die, wie sie auch beantwortet werden möchte, zu wichtigen Resultaten führen müßte.

II.

Vom moralischen Glauben.

ἡ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ Φρονῆσαι, καὶ ἐν αὐτῇ ὠδὶ ἐνεργήσαι τοῦτο το εὐδαιμόνως — ὅμεν οὖν ἄνθρωπος τέλειαν ἔχει ζωὴν, οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν. — εἰ δὲ τὸ τέλος ἕν τι εἶναι ἀλλ' οὗ πολλὰ δεῖ, ἐκεῖνο χρῆ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατόν τε ἐστὶ καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὑτῇ ἐγκολπίσασθαι.

PLOTINVS.

Zweyter Abschnitt.

Von dem moralischen Glauben.

155.

Aber wir kehren uns zu einer andern Untersuchung, schwieriger, aber auch anziehender als die vorige. Denn könnten wir wohl den Glauben besser rechtfertigen, als wenn wir im Stande wären zu zeigen, daß unsere eigene Natur, daß das moralische Bewußtseyn nicht allein auf den Glauben führe, daß es sogar auf demselben gegründet sey?

156.

Zwar ist es ein großes Hinderniß solcher Untersuchungen, so wie der sittlichen Cultur überhaupt, daß der Mensch bereits im Handeln begriffen ist,

ehe er nach Regeln und Gründen des Handelns nur gefragt hat; daß ihm so selten eine Erscheinung von dem innern Menschen zu Theil wird, und daß er, ohne gleichsam eine völlige moralische Umwälzung überstanden zu haben, selten zu einer Ahndung über sein eignes Wesen gelangt. Dennoch aber kann es nicht gleichgültig seyn, an seinem eignen Wesen die Wahrheit von der Erscheinung, und den eigentlichen Menschen von dem äußerlichen (empirischen) unterschieden zu haben. Denn nur dadurch, daß der Mensch sich selbst von allem was außer ihm ist, unterscheidet, und sich über das sichtbare das ihn umgiebt, erhoben fühlt, nur durch das reine Anschauen seiner selbst, kann er zum wahren Bewußtseyn seiner sittlichen Natur gelangen. Das Gefühl, worauf sich wohl die meisten berufen, mag vielleicht hinreichen, um auf dem niedern Standpunkte der Erfahrung den schmalen Weg der Sittlichkeit zu bezeichnen; es ist ein Hausmittel zum geschwinden alltäglichen Gebrauche; aber wem es darum zu thun ist, wahre Aufklärung über sein Wesen zu erhalten; der muß sich dieses Gefühl rechtfertigen; dem kann es nicht gleichgültig seyn, zu wissen, auf welchen Gründen die Thatsachen unserer moralischen Natur, deren unmittelbares Bewußtseyn in uns lebt und handelt, beruhen; und es würde befremdend seyn,

wenn der über sein eignes Wesen aufgeklärte Mensch, sein Handeln d. i. sein wahres eignes Leben, nicht auf einem andern Standpunkte erblickte, als der, welcher nur durch äußerliche Berührung zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt.

157.

Warum wir diese Bemerkungen vorausschikken? Es scheint sich ja das alles von selbst zu verstehen. Aber nicht alle haben den Sinn, der das begreift, was sich nicht von außen suchen läßt, und sie glauben sogar, daß ihnen großes Unrecht geschehe, wenn man ihren Standpunkt, auf welchem sie sich und die Welt erblicken, nur um eine Spanne über die Erde, auf welcher ihr Sinn angewurzelt ist, erhöhen will. Lebensklugheit, das heißt, die Geschicklichkeit, in den körperlichen, äußern Verhältnissen, den Umständen stets einen Vortheil abzugewinnen, ist ihre Weisheit, und eine Kunst dazu zu gelangen, ihre Philosophie. Wer ihnen von dem innern Wesen des Menschen, von der Erhebung desselben über das Sichtbare, Sinnliche, von dem Unendlichen, das in ihnen wohnet, vorsagt, ist ihnen ein Schwärmer, dem sie geneigt sind das zuzurufen, was dem Tycho Brahe sein Kutscher sagte: auf den

Himmel mögt ihr euch wohl verstehn, guter Herr, aber auf Erden seyd ihr ein Narr.

158.

Wer die Ideen, die wir jetzt sammeln wollen, fassen soll, muß ein Gefühl wenigstens von dem Himmel haben, der in ihm wohnet; und es ist umsonst, daß er das äußere Wort vernehme, das zu ihm spricht, wenn er noch nie das innere Wort vernahm, das in ihm redet. Die Gegenstände, zu deren Betrachtung die Anschauung unserer sittlichen Natur führt, die Aussichten, welche uns das daraus entspringende Bewußtseyn öffnet, und die Hoffnungen, zu denen der Mensch in dem erhabenen Augenblicke gelangt, da er sein eignes inneres Wesen ergreift, müssen in ihm selbst hervorgehen, und in ihm selbst ihre Rechtfertigung finden. Der Glaube läßt sich nicht predigen, sondern der Geist ist es, der den guten Menschen mit dem Glauben erfüllt.

159.

Doch wir wollen kalt zu Werke gehn, und uns vor der Hand nicht kümmern, daß mancher so gar nicht an sich selbst und an sein eignes Wesen glaubt, daß er sich selbst gnügt mit dem, was ihm an ihm

selbst tagtäglich in die Hände kommt, woran die Außenwelt sich reibt, und was ihn mit derselben in Verbindung bringt. Auch lassen wir das Licht unbeleuchtet, womit mancher jede Tiefe seines Wesens bis auf den Grund erforscht zu haben wähnt, mit dem er jedem in die Augen leuchtet, den er sogleich für zu blöde erklärt, als daß er mit eignen Augen sehen könnte; wir lassen jedem sein eigenes Licht, nur verlangen wir, daß er uns bey unserm eignen sehn lasse.

160.

Die sittliche Natur des Menschen beruhet auf der Freyheit und dem Gesetz; beyde sind unzertrennlich mit einander verbunden, sie kommen in einem und demselben Augenblicke ins Bewußtseyn; jene erscheinet unter dem Gesetz, dieses als das Werk der Freyheit. Beyde sind unleugbare Thatsachen des Bewußtseyns, und bedürfen keines Beweises, keiner Rechtfertigung vor der Vernunft, welche sich selbst allererst in der gesetzgebenden Freyheit erblickt.

161.

Denn die Vernunft zeigt sich in der Freyheit und in dem Gesetze; Freyheit ist das eigentliche, innere Vermögen der Vernunft, ja die eigentliche

Vernunft selbst; das Gesetz ist durch die Freyheit hervorgebracht, und wir werden uns unserer eigenen Vernunft nur bewußt durch das Gesetz, das die Vernunft gebietet. Also: Handeln nach dem Gesetze der Freyheit, ist das Grundeigenthum, der ursprüngliche Charakter der sittlichen Natur des Menschen.

162.

Allein was ist diese Freyheit, welche durch die Vernunft der Vernunft selbst Gesetz wird? Wer hat das innere Leben des Menschen, jene Urkraft der Vernunft, die Freyheit, erkannt? Wem ist die nothwendige Beziehung einer einzigen Handlung auf das Gesetz durch die bloße Freyheit, im Bewußtseyn, so daß er sagen könnte: hier habe ich ganz frey gehandelt. Ist denn die Freyheit nichts weiter, als eine Willkühr, deren Gesetz wir nicht gewahr werden; nicht weiter als eine Abwesenheit alles äußern Zwanges? Denn daß der, welcher gehen kann, wohin er will, freyer ist, als der Sklav welcher in Fesseln liegt; daß der, welcher seine Handlungen nach der Willkühr eines andern bestimmen muß, nicht frey ist, mag wohl ein jeder einsehen. Aber daß eine Handlung aus dem innern geistigen Wesen entsprang, daß die Freyheit unmittel-

bar wirkte auf den Willen durch das Gesetz, davon mögen sich wohl die meisten nur durch eine Täuschung ihres Solzes (ihres moralischen Eigendünkels) überreden; daß es solche Handlungen geben könne, das ist die große Frage.

163.

Denn der Wille ist ja nicht die Freyheit; auch nicht das Vermögen zu wollen. Denn ein Vermögen setzt ein Substrat voraus, dem es zukommt; wir nehmen aber kein Vermögen anders wahr, als durch gewisse Gesetze, die die Verbindung desselben mit dem Substrate ausmachen. Wäre also die Freyheit das Vermögen zu wollen, so müßte sie, in wiefern sie wahrgenommen wird, unter dem Gesetze erscheinen, das sie an das Substrat knüpft. Dieß widerspricht aber dem Begriffe der Freyheit selbst, da sie nicht zugleich unter dem Gesetze und dennoch Grund desselben seyn kann; folglich kann die Freyheit nicht gedacht werden, als das Vermögen zu wollen.

Anmerkung.

Hemsterhuis unterschied den Willen (volonté) von dem Vermögen zu wollen (faculté de pouvoir vouloir) der velléité; letzteres war ihm die

Freyheit. Man kann gegen diese Erklärung nichts einwenden, so lange sie blos die Erscheinung erklären soll. Aber sie erklärt auch weiter nichts als die Erscheinung, indem sie diese an eine Ursache knüpft; sie erklärt aber nicht, was die Ursache sey. Kann dieß vielleicht gar nicht erklärt werden? Sie erklären, wäre ja so viel, als sie beweisen, und wie soll ein solcher Beweis geführt werden, ohne daß die Freyheit als bedingt (unter dem Gesetze) erschiene, denn nur das Bedingte (durch eine Ursache Vermittelte) läßt sich beweisen und erklären. Hier ist offenbar Erklären und Beweisen einerley, folglich muß jenes so gut als dieses unmöglich seyn. Hemsterhuis sagt zwar mit Recht: vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Denn das eigentliche Seyn, das wahre Leben des Menschen ist seine Freyheit. Aber es erhellet auch hieraus, daß die Freyheit mehr als das Vermögen zu wollen sey. Freyheit kann durchaus nicht erklärt werden durch eine Eigenschaft, welche allemal einen Grund voraussetzt. Aber das Wesen der Freyheit besteht ja darin, das weder über das ὅτι, noch über das πῶς, ein Grund nur gedenkbar ist. Wo ein Vermögen, eine Eigenschaft, da ein Anfang (im Wesen

des Eigenthümers) und wo ein Anfang, da eine Ursache; wo aber eine Ursache ist, da ist nicht Freyheit als das (hier gesetzte) absolute Vermögen. Die Freyheit, von der hier die Rede seyn muß, kann keinen Anfang haben, muß ohne Anfang gedacht werden; als das erste, einzige, alles erzeugende, unerzeugte. Aber der Mensch hat nur einen Begriff von dem Erzeugten, Bedingten, Vermittelten, nicht von dem Unerzeugten (in oder außer ihm), Unbedingten, Grenzenlosen, denn hierzu fehlt ihm der Maaßstab; und etwas grenzenloses, unbedingtes begreifen (fassen, erklären,) hieße eben so viel, als, das was keine Grenzen haben kann, mit einem Maaße (des Verstandes) messen; oder dem schlechthin Unbedingten eine Bedingung anlegen. Man kann also alle solche Zumuthungen sogleich von der Hand weisen, weil sie etwas voraussetzen, das unmöglich ist.

164.

Kann denn also die Freyheit nicht erkannt werden? Dann müßte nicht allein ein Bewußtseyn des Willens, sondern des Substrates desselben vorhanden seyn. Wir wollen es versuchen, durch Auflösung des moralischen Bewußtseyns in uns, zu er-

fahren, ob wir bis zum absoluten Quell alles Handelns, zur Freyheit, gelangen können.

165.

Wir sind uns also zuförderst bewußt gewisser Veränderungen unsers Gemüths, die aus der Vorstellung von dem Verhältnisse eines Gegenstandes zu unserm Begehrungsvermögen (unsern Neigungen) entspringen; diese Veränderungen sind Veränderungen unsers Willens. Denn der Wille besteht überhaupt in dem Bestreben, einer gewissen Vorstellung gemäß zu handeln.

166.

Wir sind uns ferner bewußt, daß das Vermögen zu wollen, als das Princip des Willens, auf gewissen Trieben beruht, welche den Willen bestimmen; diese Triebe selbst liegen in der Organisation unserer Natur, welche, in wiefern sie empirisch, mithin endlich ist, als handelnd erkannt wird, indem sie von außen (und zugleich nach außen) getrieben wird; denn nur eine unendliche Natur bedarf, wenn sie als handelnd gedacht wird, keiner Triebe, daher wir aber auch von der Handlungsweise einer solchen Natur (des unendlichen Wesens) schlechterdings keine Vorstellung haben können.

167.

In wiefern also der Wille durch Triebe bestimmt wird, in sofern wird er von außen bestimmt; der Gegenstand des Bestrebens ist folglich etwas außer dem Bewußtseyn.

168.

Aber liegt auch der Grund der Bestimmung außer uns? oder: wird der Wille auch zum Handeln bestimmt durch etwas außer dem Bewußtseyn? Woher kommt es, daß der Wille sich entschließt, jener Vorstellung gemäß oder entgegen zu handeln? — Offenbar liegt der letzte Grund in uns selbst, denn unser Bewußtseyn belehrt uns, daß es auf uns ankommt, ob wir jenen Vorstellungen (den Gegenständen des Begehrungsvermögens) gemäß handeln wollen oder nicht.

169.

Hiermit werden wir aber durch das Bewußtseyn von nichts weiter belehrt, als daß die Ausführung des Handelns von uns abhänge, und wir finden hier nur die Willkühr, in wiefern wir die Handlung ausführen und auch unterlassen konnten. Allein doch waren wir es nicht, die den Willen zum Wollen

bestimmten, sondern die äußern Gegenstände mittelst des Triebes.

170.

Aber wir sind uns auch bewußt, daß nicht allein der Grund der Selbstbestimmung zum Handeln, sondern auch der Grund der Selbstbestimmung zum Wollen in uns liege, wenigstens liegen müsse; hierauf beruht das Bewußtseyn der sittlichen Natur, oder, welches einerley ist, das Bewußtseyn der Freyheit.

171.

Das Bewußtseyn der Freyheit besteht demnach in dem Bewußtseyn, daß der Grund der Bestimmung zum Wollen in uns selbst liege; es ist, mit andern Worten, das Bewußtseyn der absoluten Selbstthätigkeit unserer Natur.

172.

Wir schreiben uns also Freyheit zu, in wiefern der absolute Grund der Bestimmung zum Wollen in uns selbst liegt, oder, in wiefern wir eine absolute, d. i. von nichts abhängige Selbstthätigkeit besitzen; und wir nennen eine Handlung frey, in wiefern sie aus dieser Selbstthätigkeit hervorgieng.

173.

Hier entsteht nun aber die Frage, ob die Freyheit selbst an sich Gegenstand des Bewußtseyns werden könne, und ob sich erkennen lasse, daß diesem Bewußtseyn wirklich etwas entspreche. Denn alles was ein Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist, als solcher, blos empirisch; d. h. es wird nicht wahrgenommen unmittelbar, an sich, sondern blos als Erscheinung im Bewußtseyn. Und es fragt sich daher allerdings, ob die absolute Freyheit ein Gegenstand des Bewußtseyns werden könne.

174.

Soll ein solches Bewußtseyn möglich seyn, so wird erfordert, daß die absolute Selbstthätigkeit unmittelbar wahrgenommen werde, in wiefern sie, unabhängig von allen Trieben, sich selbst bestimmend, erkannt wird. Denn die absolute Freyheit besteht nur in sofern, in wiefern sie schlechthin unabhängig von allen Trieben ist. Wo ein Trieb ist, da wirkt die Freyheit nicht absolut, sondern mittelst des Triebes; und wir können die absolute Freyheit nur erkennen, in wiefern sie auf die Bestimmung des Willens ohne alle Triebe wirkt.

175.

Nun ist aber kein Bewußtseyn des Willens möglich ohne ein Bewußtseyn des Triebes; denn erstens: ist keine Willensbestimmung gedenkbar, ohne einen Gegenstand außer dem Bewußtseyn, woraus folgt, daß kein Handeln ohne einen Trieb gedacht werden könne; zweytens: ist jede Thätigkeit erkennbar (als Gegenstand des Bewußtseyns) nicht unmittelbar, sondern blos vermittelst des derselben entgegengesetzten (des Gegenstandes), und durch die Beziehung des Willens auf denselben Gegenstand, folglich ist das Bewußtseyn des Willens überhaupt nur möglich, in wiefern ein Bewußtseyn des Triebes möglich ist.

176.

Demnach kann die absolute Freyheit an sich nicht erkannt werden; sondern es wird dieselbe blos erkannt mittelbar, d. i. in wiefern das Bewußtseyn einer der äußern entgegengesetzten Thätigkeit des Willens vorhanden ist. Oder mit andern Worten: weder was die absolute Freyheit sey, läßt sich erkennen, noch kann das Princip aller Selbstthätigkeit erkannt werden; sondern wir haben blos ein Bewußtseyn von der Selbstthätigkeit unsers Willens, von welcher wir den Grund in uns selbst suchen.

177.

Wenn von dem Daseyn der absoluten Freyheit kein unmittelbares Bewußtseyn möglich ist, so ist auch keine wirkliche Erkenntniß von demselben möglich. Denn kein Daseyn wird erkannt, als in wiefern es Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns wird, d. h. in wiefern es dem Selbstbewußtseyn schlechthin entgegengesetzt wird.

178.

In wiefern es aber Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns wird, in sofern muß es von dem Substrate des Selbstbewußtseyns unterschieden seyn. Das Daseyn der absoluten Freyheit kann folglich nur erkannt werden, in wiefern diese von dem Substrate des Selbstbewußtseyns (dem eignen Seyn) unterschieden ist.

179.

Dieß widerspricht aber der absoluten Freyheit selbst. Denn sie kann nicht wahrgenommen werden als unterschieden von dem Substrate des Selbstbewußtseyns, als etwas außer demselben; vielmehr ist sie in und mit demselben zugleich gegeben weder nach, noch außer dem Bewußtseyn des eignen Seyns, sondern unzertrennlich mit demselben verbunden.

Sie ist das eigne, innere, absolute Seyn selbst, und das Selbstbewußtseyn ist ohne das Bewußtseyn der Freyheit nicht gedenkbar; folglich kann die absolute Freyheit nicht wirklich erkannt werden. Denn es wird nichts Absolutes, Unbedingtes erkannt, als das eigne Seyn.

180.

Dennoch ist es nicht einerley, sein eignes Seyn erkennen und die absolute Freyheit. Diese ist zwar eine nothwendige Bestimmung, mit und unter welcher jenes erkannt wird, aber hieraus folgt weiter nichts, als daß das eigne Seyn mit der absoluten Freyheit gedacht werden müsse, weil kein Bewußtseyn von demselben ohne jenes möglich ist. Das absolute Seyn setzt sich als frey, d. i. mit einer absoluten Selbstthätigkeit; aber diese kann nicht Gegenstand des Bewußtseyns werden; denn was Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist, als solcher, bedingt, empirisch, begrenzt durch die Bedingungen des Bewußtseyns. Alles was wir erkennen, ist, in wiefern wir es erkennen, bedingt, vermittelt, begrenzt. Denn es kann nichts erkannt werden, als in wiefern es begrenzt ist, (durch die absolute Thathandlung des Entgegensetzens) mithin, in wiefern es das Absolute nicht ist, sondern das Bedingte,

Vermittelte, Empirische. Folglich kann wohl das absolute Seyn erkannt werden und durch dasselbe die Freyheit, aber nur mittelbar, d. h. in wiefern sie bedingt ist; welches ihr selbst widerspricht.

181.

Vergebens sucht also der Mensch in das Heiligthum seines Wesens zu dringen, in welchem die Freyheit wohnet; bis dahin reicht keine Speculation, und unvermeidliche Widersprüche sind die nothwendige Folge jedes Versuchs das Unbegreifliche zu ergreifen. Es ist da im Bewußtseyn, das Princip des geistigen Lebens, der Urquell der Vernunft; aber niemand kann sagen, was es ist, niemand wo es anfängt oder aufhört; es wäre die Freyheit nicht, wenn es anders wäre.

Anmerkung.

Bis zur Erscheinung der Freyheit kann das Bewußtseyn klar werden, und das Selbstbewußtseyn kann nicht hell seyn, ohne ein Bewußtseyn jener Erscheinung. In dem Augenblicke, da der Mensch zum Bewußtseyn seines wahren Wesens, seines eignen Seyns gelangt, stellt sich ihm auch die Freyheit als eine Erscheinung vor die Seele; sie ist gleichsam das unendliche All, in welchem er

sein eignes Seyn schwimmend erblickt. Aber weiter als bis zu dieser Erscheinung kann er auch nicht; das Object derselben (oder will man es Substrat, Substanz nennen), ist ihm ganz unzugänglich. Er kann nicht über diese Erscheinung hinausgehn, um gleichsam nach dem Grunde dessen zu fragen, das alles Seyn begründet; er muß bey der Erscheinung stehn bleiben, und um des vorhandenen (des Selbstbewußtseyns, seines eigenen Seyns) willen, derselben Realität, Objectivität beylegen, ob er das Object gleich nicht zu erkennen vermag. Und dieß Fürwahrhalten ist Glaube, Glaube an die Freyheit, oder welches einerley ist, an die sittliche Natur des Menschen. Wer hier nicht bey dem Glauben stehn bleibt, verliert den Faden des wahren Bewußtseyns, und die Erscheinung der Freyheit wird in Schein verwandelt. Es ist daher eine Bemerkung, die sich vielleicht durch die Geschichte aller dogmatischen Systeme rechtfertigen läßt, daß alle Meinungen, welche das letzte Substrat der Freyheit zu suchen vorgaben, am Ende doch mehr oder weniger an den Fatalismus grenzten, von dessen ewiger Nothwendigkeit die älteren Philosophen nicht einmal ihre Gottheit losreißen konnten. Vielleicht möchte sich nicht ohne Grund

behaupten lassen, daß das Emanationssystem, welches am feinsten vom Plotin ausgeführt worden, jenen furchtbaren Abgrund der Freyheit am scheinbarsten vermieden habe. Und es wäre eine Untersuchung, die sich schon der Mühe verlohnte, jenes System, und namentlich die Philosopheme des Plotin, mit der Fackel der neuern Philosophie zu beleuchten. Doch noch einmal: Freyheit ist als solche, als das letzte Princip absoluter Selbstthätigkeit, durchaus nicht erkennbar, so unleugbar sie als Thatsache, d. i. als Erscheinung, im Bewußtseyn vorhanden ist. Sie ist ein Gegenstand eines Glaubens, auf welchem das Bewußtseyn unserer sittlichen Natur selbst gegründet ist. Ja es ist unleugbar, was wir aber hier nicht beweisen können, daß auf diesem Glauben das Selbstbewußtseyn zuletzt ganz allein beruhe, in wiefern dasselbe als das Bewußtseyn des absoluten Seyns angesehn werden muß, welches nur durch die Freyheit gedenkbar ist. Allein hier herrscht wohl, der Erfahrung nach, sowohl im theoretischen als praktischen der meiste, und auch der gefährlichste Unglaube. Dem letztern entgegenzuarbeiten ist der eigentliche Zweck der Sittenlehre, und wir können hier das Gegentheil desselben, den eigentlichen morali-

schen Glauben gleichsam durch einen Fingerzeig nur andeuten.

182.

Wäre aber vielleicht eine Wahrnehmung möglich von irgend einer Handlung, die absolut aus jenem Princip entsprang? Es muß doch, sollte man denken (und der mit sittlicher Selbstzufriedenheit erfüllte Mensch denkt häufig so), es muß doch eine Handlung nachgewiesen werden können, deren einziger Grund in der Freyheit liegt; man hat ja das unleugbare Bewußtseyn, daß man in manchen Fällen nicht von außen bestimmt ward; und wer kann dem Menschen das Gefühl rauben, das ihn mit Achtung seiner Natur erfüllt, er habe frey gehandelt? er hat ja alle Hindernisse überwunden, er hat ja alle Lokkungen seiner Triebe mit Standhaftigkeit zurückgewiesen, und er ist sich bewußt, daß sein freyer Wille die Handlung hervorbrachte. Heißt das nicht alle Handlungen der Menschen verdächtig machen; den Menschen zweifelhaft machen über das Einzige, worauf der Werth seiner Handlungen beruht? Eine Behauptung, die allen sittlichen Werth aufhübe, wäre zerstörend, durch sich selbst widerlegt; und wer kann eine Behauptung wagen, deren Rechtfertigung nur der Herzenskündiger übernehmen kann? Lasset

uns sehen, was wir auf diese Beschuldigungen antworten dürfen.

183.

Du glaubst, du könnest die Freyheit an irgend einem Beyspiele deines Handelns zeigen. Zeige mir doch eine einzige Handlung, deren Grund nicht in einer vorhergegangenen Bestimmung deines Gemüthes lag? Denn daß du dich rein fühlst von allen äußern Antrieben, mag, wenn es auch nicht bloße Prahlerey seyn sollte, hinreichend seyn, dir das Bewußtseyn zu geben, du seyst von sinnlichen Antrieben frey gewesen, als du handeltest. Allein wie willst du dich rühmen, daß in deinem Willen keine einzige fremde Bestimmung lag, die jene Handlung hervorbrachte?

184.

Und gesetzt es gäbe eine solche Handlung, wie wäre sie erkennbar? Alles Handeln erblicken wir unter gewissen Gesetzen, nichts sehen wir, als Ursache und Wirkung; und unsere freyen Handlungen nehmen wir wahr nur nach Bedingungen, die nicht von außen kamen. Allein hiermit ist der Begriff der Freyheit nicht erschöpft; und wirklich frey können wir nur eine solche Handlung nennen, die

aus der Selbstthätigkeit des absoluten innern, reinen Princips entspringt. Aber eben darum ist es unmöglich, daß wir eine einzige Handlung frey, in diesem Sinne, nennen, und als solche erkennen können. Vielmehr ist hier alles empirisch, d. i. an gewisse Bedingungen geknüpft, unter und mit welchen es wahrgenommen wird. Die Freyheit, deren wir uns im Handeln bewußt werden, ist daher nicht die absolute, sondern die empirische, gleichsam der Widerschein von jener. Und wenn wir unsere Handlungen in dem Grade frey nennen, in welchem wir uns ihrer Unabhängigkeit von äußern Antrieben bewußt sind, so ist dieß noch lange nicht die Freyheit des absoluten Wesens, nicht die absolute Thätigkeit, deren Princip der Grund der sittlichen Natur (die innere Vernunft) ist.

185.

Wir können uns also nicht rühmen, in einer einzigen Handlung ein Beyspiel der absoluten Freyheit aufzuweisen, und wir sind auf dem Standpunkte, auf welchem wir stehen, von den Grenzen umfangen, innerhalb welcher wir unsers Wesens überhaupt uns bewußt werden. Der Mensch, in wiefern er im Handeln begriffen ist, ist auf einer empirischen Höhe; unfähig, sich zu jener reinen Selbstthätig-

keit zu erheben, die nur des unendlichen Wesens Eigenthum ist.

186.

Wer will also entscheiden, ob der Mensch (der empirische) wirklich frey gehandelt habe? Er müßte gleichsam aus sich selbst herausgehen, sich über das empirische erheben, und aufhören, selbst Mensch zu seyn. Aber es vermag keiner die Grenzen zu übersteigen, die der Menschheit gesetzt sind. Darum soll keiner den Stein aufheben; aber keiner auch sich rühmen, als stehe er auf seinen eignen Schultern, erhaben über die, welche auf ihren Füßen stehen.

187.

Also ist die absolute Freyheit des Menschen nicht erkennbar, und es giebt von ihr keine Wahrnehmung in einem einzelnen Falle. Dennoch aber woher das Bewußtseyn dieser Freyheit? Woher die Ueberzeugung jedes über sich selbst aufgeklärten Menschen, daß in derselben das eigne innere Wesen, daß der ganze Werth der menschlichen Natur darauf beruhe? Ist es ein leerer Traum, daß der Mensch frey ist, daß die Geister nach andern Gesetzen handeln, als nach denen sich Erden bewegen und die Welten drehen? Sollte der Mensch sich täuschen

über das, was er nicht fahren lassen darf, ohne sein ganzes Wesen preis zu geben?

188.

Die Gewißheit hiervon liegt aber nicht in irgend einem Schlusse der Speculation; auch kann sie nicht auf dem bloßen Begriffe des absoluten Seyns beruhen. Denn ein solcher Schluß wäre eben so erschlichen, als die Schlüsse es waren, durch welche der Metaphysiker sich sonst mit den logischen Regeln Welten schuf. Es ist und bleibt nichts als ein Begriff, und, man könnte das zugeben, ein nothwendiger Begriff; allein vom Setzen im Bewußtseyn und dem Gesetztseyn ist ein Schluß auf das Daseyn nur durch eben die Täuschung möglich, welche man dem Dogmatiker vorwarf, der vom Gedachtseyn auf das Seyn schloß.

Anmerkung.

Nur ein Wort über diese, jetzt allein gelten sollende Art zu schließen. Man mag noch so oft und nachdrücklich erinnern, daß das Absolute nothwendig sich selbst setze, und alles andere durch dasselbe gesetzt sey; man bleibt immer nur in den Grenzen des Gedachtseyns. Dieß soll nicht so viel heißen, als ob das Daseyn des Ab-

soluten nicht unmittelbar gewiß wäre; denn es ist das einzige Daseyn, welches unmittelbar wahrgenommen wird; aber Gesetztseyn ist doch nichts anders als im Bewußtseyn vorhanden, d. i. gedacht, vorgestellt, also, daseyn; vom absoluten Seyn ist die Rede gar nicht und kann es nicht seyn. Will man demnach von dem Gesetztseyn auf das Seyn schließen, so geschieht dieß nur mittelbar, und ein solches Urtheil sieht im Grunde nicht anders aus, als der transscendente Schluß des metaphysischen Dogmatikers. Mit dem absoluten Seyn (dem absoluten Ich) geht es uns eben so, wie mit dem Dinge an sich. Wir glauben dieses zu erkennen, oder glaubten es sonst, und Kant war nicht der erste, der diesen Schein aufdeckte, ob er gleich zuerst ihn gleichsam chemisch aufgelöst hat. Allein der menschliche Verstand kann ohne die Vorstellung eines Seyns, einer Substanz, oder wie man es sonst nennen mag, nicht ausdauern; er muß ein Wesen haben, dessen Seyn ihm beständig vorschwebt. Sehr natürlich wendet er sich zu seinem eignen Seyn; und er setzt dieß absolut, und muß es, weil doch nicht alles blos empirisch seyn kann, absolut setzen. Auch kann er es mit allem Rechte voraussetzen (im Bewußtseyn nämlich); aber es ist doch weiter nichts

als eine nothwendige Voraussetzung, oder, wenn dieser Ausdruck erlaubt seyn kann, eine nothwendige (reinvernünftige) Hypothese. Das absolute Seyn bleibt uns aber eben so verborgen, wie das Ding an sich (dessen Anstoß wir noch obendrein bedürfen sollen, um zu dem Bewußtseyn des absoluten Seyns zu gelangen). Ich nenne eine solche Voraussetzung eine Hypothese, nach der Etymologie; denn es wird einer wirklichen Erscheinung ein Princip untergelegt, das nicht erkennbar ist; und nothwendig ist sie, weil ein solches unsichtbares (nicht erkennbares) Princip zu Grunde gelegt werden muß. Hypothese aber bleibt es, auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, weil jenes Substrat (Grund der Thesis) durchaus in keiner Wahrnehmung nachgewiesen werden kann, und weil schlechterdings kein realer Begriff von demselben möglich ist. Denn alles, was wir von demselben bestimmen können, läuft darauf hinaus, daß es von allem Bestimmbaren überhaupt das Gegentheil sey, mithin durchaus nicht bestimmt werden könne. Hierdurch weiß man aber von demselben nichts, als was es nicht sey; und so gewiß es ist, daß derjenige Mensch, welchem sich jene Voraussetzung noch nicht als unleugbar und nothwendig

aufgedrungen hat, noch auf einem sehr niedrigen Standpunkte stehe, welcher ihn nie zur Philosophie erheben wird; so gewiß ist es doch auch, daß keine Vernunft zu sagen vermöge, was jenes absolute Vorausgesetzte sey, und noch weniger, daß es sey (denn das Seyn an sich kann nur erkannt werden, in wiefern es bestimmbar ist; also nur als ein Daseyn). Es gehört also nur zu dem vornehmen Tone der philosophirenden Vernunft, wenn sie sich auf unmittelbare Anschauungen beruft, und alle andere für blödsichtig, für unreif zum philosophiren, für Idioten, erklärt, wenn sie glauben, das Unsichtbare sey nicht sichtbar, und ein Gefühl sey keine Erkenntniß. Es ist demnach ein offenbarer Cirkel, (petitio principii) einen Satz = x auf eine Nothwendigkeit zu gründen, welche jenen Satz schon voraussetzt. Man braucht sich hier nicht an die philosophischen Bannsprüche (ο μη βλεπων ταυτα αναθεμα εσω) zu kehren, noch die Formeln sich blenden lassen; jene setzen noch mehr Dogmatismus voraus, als alle kirchlichen Anatheme; diese können den Sprung nicht verdecken, der vom Gesetztseyn und sich Sezzenden (Daseyn) auf das Substrat (das Seyn) geschieht; und der, wenn er auch nothwendig seyn sollte, doch immer — ein Sprung bleibt.

189.

Daß der Mensch frey seyn, daß er frey handeln soll, ist unmittelbar gewiß, ist schlechthin nothwendig und unbestreitbar. So wie der Mensch seines Wesens sich bewußt wird, und sich über die Grenzen der Körperwelt und ihrer Gesetze erhebt, wird er in sich eine absolute Kraft, ein Streben nach außen, eine Thätigkeit gewahr; daß der Grund derselben in ihm liegen müsse, ist ihm nothwendige Wahrheit, und diese giebt ihm das Gefühl, daß seine Natur einer eignen Würde fähig sey, daß er Persönlichkeit besitze; hierdurch gelangt er zum Bewußtseyn seines sittlichen Wesens.

190.

In allen Menschen lebt also die Wahrheit: daß er frey seyn und frey handeln soll, und wenn sie auch nicht in allen das Streben wirkt, frey zu seyn und frey zu handeln; so kann man doch sich kühn darauf berufen, daß kein Mensch, der sich über die blos thierische Existenz erhebt, jene Wahrheit verleugnen könne. Warum er frey seyn soll, fragt er nicht; er ist zur Freyheit berufen, weil er Mensch ist; indem er sich als vernünftiges Wesen setzt, setzt er sich mit der Freyheit, und in demselben Augenblicke, da er zum Bewußtseyn

seiner selbst (zum Anschauen des innern Menschen) gelangt, kommt ihm auch das Bewußtseyn, daß er frey seyn müsse. Hierin setzt er sein eignes inneres Wesen.

191.

Auch ist das Bewußtseyn des eignen Wesens (das reine Selbstbewußtseyn) unmöglich, ohne jenes Bewußtseyn der nothwendigen freyen Selbstthätigkeit. Denn indem das eigne Seyn als handelnd gesetzt wird, (sich selbst im Bewußtseyn setzt,) in sofern setzt es seine Thätigkeit dem fremden Seyn absolut entgegen. Die Thätigkeit, mit welcher sich das eigne Seyn setzt, muß also der Thätigkeit des Entgegengesetzten selbst entgegengesetzt seyn. Sie muß daher wahrgenommen werden als eigne Thätigkeit nach außen; (nicht die bloße Handlung des Setzens und Entgegensetzens) und da diese nicht von außen ihren Grund haben kann, weil sie der Rückwirkung sich selbst schlechthin entgegensetzt; so muß sie als eine absolute, von nichts äußerlichem abhängige, d. i. als eine freye Thätigkeit wahrgenommen werden. Nun ist aber das Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn einer Thätigkeit, denn es entspringt nothwendig aus dem Bewußtseyn der letztern; folglich ist das Selbstbewußtseyn nothwendig mit

dem Bewußtseyn der freyen Selbstthätigkeit verbunden.

192.

Darum kann auch kein Mensch, der sich nur einigermaaßen über das Thier erhebt, das Gefühl seiner Freyheit verleugnen; daher kann kein Mensch die Wahrheit unterdrücken, daß er frey handeln soll, und daß er sich seiner Freyheit nicht begeben könne und dürfe, ohne aufzuhören, ein Mensch zu seyn. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Freyheit ist also gewiß, denn sie ist mit dem Selbstbewußtseyn so nothwendig verbunden, daß dieses, ohne jene, unmöglich wäre.

193.

Aber die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freyheit beruhet auf der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit. Kann ich mein eignes Wesen nicht anders, als frey denken; ist mit dem reinen Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn einer nothwendigen freyen Selbstthätigkeit verbunden, so schließe ich, von derselben, auf ein nothwendiges Substrat das ihr zu Grunde liegt, und so entspringt aus dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freyheit. Ich muß mich

als frey setzen; mein inneres Wesen, mein wahres Leben ist von der Freyheit unzertrennbar, ich muß frey handeln, soll frey seyn; dieß ist nothwendiges Merkmal meiner Persönlichkeit; folglich nehme ich als wahr und gewiß an, daß ich frey bin, daß ich frey handeln kann, daß ich Freyheit besitze.

194.

Also kommt die Ueberzeugung von meiner Freyheit von innen, aus dem Selbstbewußtseyn und dem damit verbundenen nothwendigen unmittelbaren Bewußtseyn der Nothwendigkeit der Freyheit. Sie beruht als mittelbare Ueberzeugung auf einer unmittelbaren, einer absoluten ursprünglichen Erkenntniß (der mit der eignen Persönlichkeit verbundenen nothwendigen Selbstthätigkeit). Sie ist also mittelbar gewiß,

195.

Aber gewiß ist sie. Denn es ist jener Schluß keine Folgerung vom möglichen aufs wirkliche; sondern er geht vom Nothwendigen aus. Und jene Nothwendigkeit erscheint nicht als solche, nach einer willkührlichen, sondern nach einer nothwendigen Vorausseßung der durch das Selbstbewußtseyn gegebnen eignen Persönlichkeit. In wiefern also das Selbst-

bewußtseyn gewiß ist, in sofern (§. 191.) ist auch die Ueberzeugung von der Freyheit gewiß.

196.

Aber nur durch dasselbe, nur mittelbar. Denn sie selbst, die Freyheit an sich, bleibt ein undurchdringliches, unerforschliches Geheimniß, und kein Mensch kann etwas weiter von ihr aussagen, als daß sie da seyn müsse. Ihr Daseyn wird selbst nicht unmittelbar erkannt, und kann nicht unmittelbar erkannt werden, denn das Endliche kann das Unendliche nicht umfassen.

Anmerkung.

Ich darf hiermit wohl das Bekenntniß verbinden, das ein wahrer Philosoph, dessen Streben nach Freyheit seines Willens so unverkennbar ist, gethan hat: „die Freyheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden.“ Garve, in s. Anmerk. zu Cicero's Büchern von den Pflichten, Th. 2. S. 69. d. n. Aufl. Mir fallen zugleich die Worte ein, mit denen Kant jenes Bekenntniß begleitet hat: „Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung an-

„getroffen werden.“ S. die Abh. über den Gemeinspruch: das mag wohl in der Theorie ꝛc. in s. gesamm. kl. Schr. Th. 3. S. 439. Anmerk. Wenn Kant gleich darauf hinzusetzt, daß jener Philosoph zu dem Begriffe der Freyheit habe seine Zuflucht nehmen sollen, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen, welche er bezweifelt, (s. dessen Versuche, 1. Th. S. 111—116.) zu retten, so glaube ich dieselbe Schlußart in jener Anfoderung vorausgesetzt zu finden, deren ich mich oben bedient habe, zumal wenn ich damit vergleiche, was Kant (a. a. O. S. 438. f.) zur Bestreitung jener Einwürfe gesagt hat. Ich erwähne diese sehr richtige Vergleichung zwischen dem Begriff der Freyheit und dem kategorischen Imperativ deswegen, weil es in der That ganz dasselbe Verhältniß ist, und der Einwurf: es sey Etwas durch keine Wahrnehmung in der Erfahrung (in der Praxis) nachzuweisen, das Gesetz eben sowohl als die Freyheit treffen würde, wenn er gegründet wäre.

197.

So wäre also hier abermals keine Erkenntniß vom Daseyn und doch ein Fürwahrhalten desselben; etwas schlechterdings unerforschliches, und doch eine

gewisse Ueberzeugung von demselben. Das Daseyn der Freyheit, welche der Mensch nie ergründen, und von der er nie sagen kann, hier ist sie, oder dort, ist mittelbar gewiß, und wird für wahr gehalten um des wirklich vorhandenen, der mit dem Selbstbewußtseyn schlechthin verbundenen Nothwendigkeit derselben, um Etwas unmittelbar gewissen willen.

198.

Daß diese Nothwendigkeit vorhanden ist, ist Thatsache: demnach wird das Daseyn der Freyheit mittelbar für wahr gehalten wegen einer wirklich vorhandenen Thatsache, und nur durch dieselbe. Dieses Fürwahrhalten ist also ein Glaube; folglich findet von dem Daseyn der Freyheit nur Glaube Statt; welcher, da er die Grundlage des moralischen Wesens betrifft, mit Recht ein moralischer Glaube genannt werden kann. M. vgl. die Anmerkung zu §. 181.

199.

Daher führt die Entwickelung des moralischen Bewußtseyns zum Glauben, und zwar durch die Idee der Freyheit, welche in den Menschen gelegt ist, und ihm offenbart wird in einem unendlichen Streben, dessen Anfang und Ende ihm verborgen bleibt.

200.

Und es ist gut, daß es so ist. Der gefährlichste Stolz der menschlichen Vernunft wird durch den Glauben gedemüthigt, indem dieser zugleich den Menschen aufrichtet, und ihn vor einem Unglauben (an sich selbst) bewahrt, welcher den Untergang aller Moralität nach sich zieht. Der über sein Wesen aufgeklärte Mensch wandelt im Glauben, welcher thätig ist in guten Werken.

201.

Allein die Freyheit erscheinet mit und unter dem Gesetz; und wenn jene unendlich antreibt, so gebietet dieses unbedingt. Die Freyheit handelt nur durch das Gesetz, und das Gesetz wird durch die Freyheit gegeben und bestätigt. Indem das Bewußtseyn der Freyheit vorhanden ist, entspringt und offenbaret sich auch das Bewußtseyn des Gesetzes; und das Bewußtseyn der moralischen Natur (der freyen) ist nur das Bewußtseyn eines absoluten Gesetzes.

202.

Dieß sind unmittelbar gewisse Thatsachen des Bewußtseyns, die keines Beweises, wohl aber einer Erläuterung bedürfen. Wenn jemand daran zwei-

feln sollte, dem müßte man blos sein inneres Wesen aufschließen, ihn blos seine Vernunft kennen lehren: denn es ihm beweisen, wäre eben so viel, als ihm zeigen, daß er Vernunft hätte; denn das Gesetz ist das Siegel der Vernunft, so wie die Freyheit ihr Unterpfand.

203.

Jede Thätigkeit erscheinet, in wiefern sie wahrgenommen wird, unter gewissen Gesetzen wirkend, und jedes Vermögen, wodurch eine Wirkung erkannt wird, wird wahrgenommen als bestimmt durch gewisse Gesetze der Wirksamkeit. Eine Thätigkeit ohne Gesetz ist für den endlichen Verstand unbegreiflich, denn sie wäre ein unendliches Streben ohne Gegenstand und Endzweck; ein Vermögen zu wirken (handeln) ohne Gesetz ist nicht gedenkbar; es setzt ein Gesetz nothwendig voraus, weil ohne dasselbe eine Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst unmöglich ist.

204.

Also: wo eine Thätigkeit wirklich wahrgenommen wird, da wird auch nothwendig ein Gesetz wahrgenommen; und wo ein Vermögen zu wirken (empirisch) erscheint, da erscheinet zugleich das Gesetz

der Wirksamkeit. Nur durch die Wahrnehmung des Gesetzes ist eine Wahrnehmung der Thätigkeit möglich. Für den empirischen Menschen giebt es keine Wahrnehmung, kein Bewußtseyn irgend einer Thätigkeit, als unter einem Gesetze. Die Freyheit, in wiefern sie als eine Thätigkeit erscheint, und Gegenstand des Bewußtseyns (empirisch) wird, erscheint daher nothwendig mit dem Gesetze.

205.

Jede Wirksamkeit aber wird bestimmt, sowohl durch die Kraft des wirkenden Vermögens, als durch die Richtung desselben; eine Wirksamkeit, von der sich weder die Kraft, noch ihre Richtung bestimmen läßt, ist nicht gedenkbar. Indem also das Gesetz die Thätigkeit des moralischen Wesens (der Vernunft) begleitet (im Bewußtseyn), so wird dadurch die Kraft und die Richtung bestimmt.

206.

Allein hier müßte ein Widerspruch entstehen, wenn die Kraft der moralischen Thätigkeit bestimmt würde durch das Gesetz, ohne daß dieses in der Freyheit selbst läge; denn indem ein fremdes Gesetz der Thätigkeit wirkend gesetzt würde, müßte die Freyheit aufgehoben werden, weil die letztere nur durch

eine absolute Selbstthätigkeit gedenkbar ist. Folglich muß das Gesetz in der Freyheit selbst liegen, oder: das Princip der Freyheit und das Princip der Gesetzgebung (des Willens) ist eins und dasselbe.

207.

Die Richtung der Thätigkeit des Willens kann ebenfalls nicht bestimmt werden, als durch die Freyheit selbst; denn eine eigne Thätigkeit ohne eine eigne Richtung des Willens ist ein Widerspruch. Mithin kann das Gesetz, unter welchem die Freyheit erscheint, durchaus kein anderes Gesetz, als das der Freyheit selbst seyn. In wiefern also die Freyheit unter einem Gesetze erscheint, in sofern erscheint sie unter ihrem eignen Gesetze.

208.

So nothwendig daher die Freyheit unter dem Gesetze erscheint; (als Gegenstand des Bewußtseyns, empirisch) so nothwendig erscheint sie mit und unter ihrem eignen Gesetze.

209.

Demnach ist es auch kein Widerspruch, daß die Freyheit, oder, welches hier einerley ist, die Vernunft, sich selbst ein nothwendiges Gesetz gebe.

Denn das Gesetz entspringt aus dem Absoluten, das kein Gegenstand der Erfahrung ist (der absoluten Freyheit), und wird von demselben gegeben dem empirischen Menschen, (der Freyheit in wiefern sie erscheint). Es ist also die Freyheit selbst, welche das Gesetz giebt, und sich selbst als Gesetzgeberin zeigt, deren Ansehn der Mensch, als empirisches, endliches Wesen, unterworfen ist.

210.

In wiefern also die Freyheit nur wahrgenommen wird unter dem Gesetze (ihrem eignen, in sofern ist klar, daß Freyheit und Gesetz die Grundlage des Handelns und der moralischen Natur ausmachen, und es ist offenbare Thatsache, daß das moralische Bewußtseyn das Bewußtseyn eines absoluten Gesetzes (des moralischen Imperativs) mit sich führt. Dieses Bewußtseyn ist unmittelbar, und so wie es nicht geleugnet werden kann, so macht es einen Beweis von der Wirklichkeit eines solchen Gesetzes, der an sich unmöglich ist, unnöthig. Es ist unmittelbar gewiß, daß ein Gesetz der Freyheit vorhanden sey.

211.

Hieraus ergiebt sich aber erstens, daß, da das Gesetz das Gesetz der Freyheit selbst ist, es ein ab-

solut nothwendiges Gesetz sey, d. h. daß es mit einer Macht gebiete, von deren Gültigkeit schlechterdings keine Ausnahme nachgelassen werden kann. Eine Ausnahme vom Gesetze verlangen, wäre eben so viel, als fordern, daß es einmal für irgend einen Fall erlaubt sey, nach einem andern Gesetze als dem der Freyheit zu handeln, d. i. der Freyheit zu widersprechen. Es ist daher unmöglich, daß es eine Ausnahme von dem Gesetze geben könne.

212.

Zweytens folgt aber auch, daß das Gesetz das höchste sey, und daß es weder je seine Gültigkeit verlieren könne, noch einem andern weichen dürfe. Es ist ein ewiges, unveränderliches, alle Vernunft verbindendes, allgemein gültiges Gesetz. Es ist demnach offenbare Thatsache des moralischen Bewußtseyns, daß ein absolutes, allgemeingültiges, nothwendiges Gesetz vorhanden sey, welches, da es die Richtschnur alles vernünftigen Handelns ist, das Sittengesetz heißt.

213.

Der Mensch, in wiefern er sich als handelnd wahrnimmt, erblickt sich also unter einem Gesetze, das seinen Willen schlechthin bestimmen und leiten

muß; und er setzt mit Recht in die Befolgung dieses Gesetzes seine Würde, weil wahre Würde nur darin besteht, daß er das ist, was er seyn kann und seyn soll. Er soll aber frey seyn, und muß daher sich nur in sofern Würde (moralische) zuschreiben, in wiefern er es ist, d. i. in wiefern er das Gesetz erfüllt.

214.

Das Sittengesetz muß also sowohl den Antrieb, als die Richtung des Willens bestimmen, (§. 205—207.) jenes ist die Maxime des Handelns, diese der Endzweck. Maxime des vernünftigen Handelns und der Endzweck müssen daher allein durch das Gesetz bestimm seyn, und können durchaus nicht durch etwas anders bestimmt werden.

215.

Was nun zuerst die Maxime betrifft, so muß sie eine absolute Nöthigung enthalten, und muß ein nothwendiger, in der Vernunft (dem Substrate der Freyheit) liegender Antrieb zum Handeln seyn. Alle Neigung wird also hier ausgeschlossen werden müssen; (so gut wie die Abneigung gar keine Stimme hat, und gar nicht gefragt wird) denn wo vom Sollen die Rede ist, da kann nach der

Neigung gar nicht gefragt werden; Sollen und Wollen muß hier eins seyn. Diesemnach kann die Maxime auch von keiner andern Vorstellung geleitet werden, als von der Vorstellung des Müssens, der Pflicht; und das Nützliche und Angenehme taugt so wenig zur Maxime des Handelns, daß diese vielmehr aufhört, Maxime der Vernunft zu seyn, so bald eine von diesen Vorstellungen, oder deren Gegenspiel in dieselbe aufgenommen ist.

216.

Was zweytens den Endzweck anbelangt, so kann derselbe ebenfalls kein Gegenstand seyn, welcher außer der Vernunft liegt, und von derselben verschieden, d. h. nicht aus derselben hervorgegangen ist. Der Endzweck des vernünftigen Handelns muß vielmehr zuletzt ein nothwendiger Gegenstand seyn, dessen Erreichung von der Vernunft schlechthin geboten, und durch das Gesetz aufgelegt wird.

Anmerkung.

Da ein Gut überhaupt im engern Sinne dasjenige ist, wodurch ein Wesen das wird, was es seyn soll: so folgt hieraus, daß der höchste Endzweck zugleich das höchste Gut sey, (sum-

mum bonum, finis bonorum, weil, wenn es erreicht wäre, nichts weiter vernünftiger Weise zu wünschen übrig bliebe,) woraus sich denn hier schon ergiebt, was wir unten genauer zeigen werden (§. 237. f.), daß das höchste Gut zugleich das vollendete Gut (bonum consummatum) seyn müsse. Denn es ist kein Grund vorhanden, etwas zu fordern über das, was man seyn soll, und so wie man nothwendig nach dem trachten muß, was man seyn und werden soll, so giebt es keinen Gegenstand des vernünftigen Strebens mehr, so bald jener Endzweck (der höchste moralische) erreicht worden ist. Es müßte denn der Fall seyn, daß dann, gleichsam zur Entschädigung für den Zwang, den sich die Neigung anthun muß, etwas Angenehmes, als z. B. eine hinzukommende Befriedigung der Neigung, unter dem Namen einer (unter Naturgesetzen stehenden) Glückseligkeit, verlangt werden dürfte. Dieser Fall kann aber nicht Statt finden, weil, wo man nichts als seine Schuldigkeit gethan hat, keine Entschädigung verlangt werden kann. Und eine Philosophie, welche am Ende, gleichsam zur Vollendung eines zwar höchsten aber noch nicht vollendeten (d. i. mangelhaften) Gutes, etwas hinzusetzen wollte, das nur als Entschädi-

gung (Genugthuung für ein vermeintliches hintenangesetztes Recht) gedacht werden kann, wäre in der That hier ungleich weniger consequent, als eine Religion, welche dem Menschen befiehlt, alles aus schuldiger Pflicht zu thun, und ihm alle Ansprüche auf eine hinzukommende Glückseligkeit (nach der Idee einer vermeintlichen Glückswürdigkeit) geradezu abspricht, indem sie sagt: wenn ihr alles gethan habt, so seyd ihr dennoch unnütze (d. i. auf Belohnung keine Ansprüche habende) Knechte, denn ihr habt gethan, was ihr zu thun schuldig waret. Wollte man aber einwenden, daß dieß nicht so gemeint sey, sondern vielmehr eine solche Anforderung im Rechte gegründet sey, nach der Vorstellung einer in einer moralischen Ordnung gegründeten Gerechtigkeit, so kommt es darauf an, zu zeigen, wodurch das Recht gegründet sey. Vielmehr ist es eine ganz willkührliche (dem sinnlichen Menschen schmeichelnde) Voraussetzung, daß er das Recht habe, eine Vergeltung in einem Genusse zu fordern, der mit dem moralischen Verdienste in gar keinem Verhältnisse und Zusammenhange stehen kann. Doch hier ist blos davon die Rede, daß das höchste Gut, als der letzte Gegenstand des vernünftigen Strebens, zugleich das

vollendete Gut sey. Wir setzen noch die Behaup-
tung hinzu, daß wenn das höchste Gut das vol-
lendete nicht wäre, sondern noch etwas zu dem
erstern hinzukommen müßte (die Glückseligkeit),
dieses vollendete Gut nothwendig, vernünftiger
Endzweck des Handelns seyn würde; folglich es
erlaubt seyn müßte, nicht allein dasselbe zu er-
warten, sondern auch nach demselben zu streben.
Denn es ist ein Widerspruch, daß etwas noth-
wendig erwartet und gewünscht werden könne,
ohne daß man durch seine Handlungen es zu er-
reichen streben, beabsichtigen dürfte. Denn was
vernünftigerweise als Folge meiner Handlungen
erwartet werden kann, das muß ich auch erstreben
dürfen; es ist aber nicht abzusehn, wie man nach
etwas streben dürfe, ohne mit Rücksicht auf dassel-
be handeln zu dürfen. Daß dadurch aber doch am
Ende die Neigung mit der Pflicht coordinirt, und
jene dieser nur einstweilen subordinirt werde, ist
unvermeidlich, so wie dadurch ganz verschieden-
artige Willensbestimmungen eingeführt werden
müßten, welche der Tod aller Moralität seyn wür-
den. Dem sey aber vor der Hand wie ihm wolle,
so kann man doch nichts von der Behauptung
nachlassen, daß der höchste Endzweck des vernünf-
tigen Handelns (das höchste Gut) lediglich in der

Vernunft (der Freyheit) selbst liegen, und von derselben geboten seyn müsse.

217.

Demnach führt das moralische Bewußtseyn, das Bewußtseyn von einer nothwendigen, alleingeltenden Maxime der Freyheit, und von einem nothwendigen, durch die Vernunft selbst gebotenen höchsten Endzwecke (dem höchsten Gute) mit sich.

218.

Es gehört nicht hierher, sondern in eine besondere Wissenschaft, (Metaphysik der Sitten) zu bestimmen, worin dieser Endzweck bestehe, und jene Maxime wirklich aufzustellen (materiell). Allein so viel kann und muß hier festgesetzt werden, daß die Maxime sich nothwendig auf die Befolgung des Gesetzes der Freyheit lediglich beziehn, und der Endzweck aus der Befolgung selbst nothwendig hervorgehn müsse.

219.

Die Forderung des Gesetzes, daß das Handeln, der Wille, ihm schlechthin, ohne alle Ausnahme untergeordnet sey, welche Forderung in einer

vollständigen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz der Freyheit besteht, und wodurch die wahrhaft gute (tugendhafte) Gesinnung gegründet wird, ist daher an sich gewiß, d. i. unleugbare Thatsache des moralischen Bewußtseyns. Indem der Mensch sich seiner moralischen Natur (der Freyheit) bewußt wird, wird er sich der Nothwendigkeit bewußt, das Gesetz derselben (der Vernunft) in allen seinen Theilen und Anforderungen ganz zu erfüllen, d. i. seinen Willen schlechthin dem Gesetze unterzuordnen, und alle seine Handlungen (Neigungen und Triebe) in Uebereinstimmung mit dem Gesetze zu bringen. Er wird sich aber auch der Nothwendigkeit bewußt, den durch das Sittengesetz gebotenen Endzweck (das höchste Gut) zu erreichen. Es ist daher für den, über sein Wesen aufgeklärten Menschen unleugbar gewiß (unmittelbare Erkenntniß und Ueberzeugung), daß er das Gesetz ganz erfüllen, und den Endzweck erreichen müsse, den die Freyheit (seine Vernunft) ihm vorsetzt. Dieß erkennt er unmittelbar, und die Ueberzeugung von dem Daseyn dieser Forderung ist ihm so gewiß, als das Selbstbewußtseyn (der Freyheit) es ist.

Anmerkung.

Das Bewußtseyn der Freyheit, welches mit dem absoluten Selbstbewußtseyn dem Grunde nach einerley ist, oder das Bewußtseyn seiner moralischen Natur, ist daher einerley mit dem Bewußtseyn des Gesetzes. Dieses Gesetz aber, dessen Inhalt (das Bestimmtgebotene) wir hier nicht bestimmen, bezieht sich lediglich auf die Freyheit, und kann als Gesetz der eignen Thätigkeit von nichts anderm herstammen. Hieraus folgt aber, daß es unmöglich seyn müsse, dieses Gesetz aufzufinden und rein darzustellen, so bald man das Object desselben außer der Freyheit suchen will, daß dieses vielmehr ganz in dem Gebiete derselben gesucht werden müsse. Nun ist aber das Bewußtseyn der Freyheit, das Bewußtseyn einer absoluten Selbstthätigkeit, d. h. eines in sich selbst allein bestimmten Handelns; das Gesetz, mit welchem die Freyheit erscheint, ist daher ein Gebot des in sich selbst bestimmten Handelns, oder der absoluten Selbstthätigkeit, und es liegt dem Bewußtseyn eines Gesetzes nichts anders zum Grunde, als: daß überhaupt etwas schlechthin geschehen müsse, weil es geschehen muß, und daß etwas anders unterlassen werden müsse, weil es unterlassen werden muß; als worin das moralische

Gewissen besteht. Dieß enthält zugleich die Form des Gesetzes, oder die innere Möglichkeit des vernünftigen Handelns; was nun aber dadurch bestimmt werden dürfe und müsse, muß in der Sittenlehre angegeben werden, welche das Geschäft hat, die Objecte des Handelns (in der Pflichtenlehre) zu bestimmen. —

220.

Aber wie ist es möglich, daß der Mensch die Erfüllung jener Forderung wirklich wahrnehme? Ist es möglich, daß ein Mensch sich der völligen Angemessenheit seiner Gesinnungen und Handlungen zu dem Gesetze bewußt werde? Wir haben oben die Frage aufgeworfen, ob der Mensch seine Freyheit in irgend einem Beyspiele darstellen könne; und es ist, deucht mir, dieselbe Frage die wir jetzt aufwerfen müssen, nur aus einem andern Gesichtspunkte; daher müssen wir uns ihrer Beantwortung noch einmal unterziehn.

221.

Und so antworten wir zuerst: die Forderung, daß dem Gesetze der Vernunft, durch Unterwerfung aller Maximen unter die Maxime der Freyheit, Genüge geschehe, ist unbezweifelt da; aber

die Erfahrung, daß dieser Forderung Genüge geschehe wie es soll, die Wahrnehmung von des Gesetzes ganzer Erfüllung ist nicht vorhanden; sie ist nicht möglich, und wenn auch in irgend einem Falle das Gesetz ganz erfüllt wäre.

222.

Lasset uns nicht richten! wer sich rein dünket, der hebe zuerst den Stein auf. Von andern lasset uns nicht urtheilen, aber uns selbst können wir fragen; ohne uns selbst mit leerer Einbildung zu täuschen. Denn was kennen wir von andern? blos ihre Handlungen; und was sind diese? ein sehr trügliches Bild ihrer Gesinnungen. Doch darüber ist schon so oft Klage geführt worden, und es nützt wenig, die Klagelieder über die Gebrechlichkeit menschlicher Tugend zu vermehren. Auch ist es nicht die Absicht, an andern zu zeigen, daß kein einziger ist, der das Gesetz erfülle; nur glaube ich, als zugegeben annehmen zu können, daß in keinem einzigen Menschen sich die Erfüllung des Gesetzes antreffen und erkennen lasse. Was helfen auch jene Klagen, wenn sie nicht dazu dienen, demüthig zu machen? denn Demuth ist der Tugend Anfang. Könnten wir in das Innere des Menschen blicken, und in den Spiegel schauen, auf welchem die Urbil-

der der Spiele der Neigungen und Triebe vorgestellt werden, so würden wir ohnehin nur die Gewißheit gewinnen, daß jene Behauptung unmöglich sey. Aber so lange wir blos die äußere Handlung gewahr werden, und nicht die eigentliche Gesinnung, so lange der empirische Mensch oft ein ganz anderer ist, als der unsichtbare, so lange müssen wir dieß Urtheil dem Herzenskündiger überlassen, der allein ins Innere schaut. Wir bedürfen es auch in der That nicht; wir wissen so viel, als wir zu wissen nöthig haben; nämlich, wie der Mensch handeln soll; aber wir sind nicht Richter darüber, ob er wirklich so handelt.

223.

Aber können wir etwa für uns jene Behauptung verneinen? Können wir uns in unserm Gewissen das Zeugniß geben, daß wir das Gesetz erfüllen, daß wir es bereits erfüllt haben? Lasset uns nicht stolz seyn: aber gesetzt, es gäbe einen Menschen, oder hätte ihn gegeben, der das Gesetz ganz erfüllt hätte, wie er soll; er würde dennoch, ohne die größte Vermessenheit, dieß nicht von sich sagen können. Wir sind mit einem beständigen Nebel umgeben, der uns unser eigenes wahres Wesen nie ergreifen, wahrnehmen läßt; und wer Jahre lang dar-

an gearbeitet hat, daß er sich kennen lerne, was kennet er anders als die beständigste Gestalt seines empirischen Daseyns: und nur eine Ahndung des innern Menschen wird ihm in kurzen, aber unendlich wirkenden Augenblicken des reinsten Bewußtseyns. Auch ist es sehr gut, daß es so ist; dem Menschen muß verborgen bleiben, was er ist; er weiß ja, was er seyn soll; und alles, was er zu thun hat, ist, zu streben nach dem was ihm noth ist, und zu suchen, daß er sein eignes wahres Wesen bewahre, zu suchen mit Furcht und Zittern, daß er Gerechtigkeit schaffe. Und wie will der, auf dem empirischen Standpunkte angeheftete Mensch, die reine Gestalt seines innern Wesens gewahr werden? Wie will er das sinnliche, das seine Gesinnungen, das zufällige oder mechanische (physische), das seine Handlungen umgiebt, rein absondern, und vor seinem Gewissen sich das Zeugniß geben können, daß er in allen Fällen das Gesetz ganz erfüllt habe? Und wo über eine einzige Bewegung seines Willens nur der geringste Zweifel bliebe, wie könnte er sich einer vollständigen guten Gesinnung rühmen, und sich ein Zeugniß geben, das nur der reine Geist ablegen kann?

224.

Also könnten wir weder an uns selbst noch an andern darthun, daß das Gesetz ganz erfüllt wäre? Wie wenn sich noch obendrein zeigen ließe, daß dieß ganz unmöglich sey? Daß kein Mensch sey, der Gerechtigkeit schaffe, und auch nicht einer?

225.

Doch diesen Beweis können wir uns ersparen, und ihn dem Gewissen eines jeden zuschieben; er beweise das Gegentheil. Er beantworte aber auch vorher folgende Fragen. Kennt er jede seiner Handlungen bis auf den letzten Ursprung ihres Entstehens? kennt er die verborgenen Bestimmungen, die seinen Willen, ihm oft selbst unbewußt lenkten, alle? Und wenn er hierauf bejahend antworten kann, so beweise er gegen die Mangelhaftigkeit der guten Gesinnung, gegen die Schwachheit seiner Vorsätze, gegen das Schwankende seiner Neigungen, gegen die Unbeständigkeit seiner Grundsätze, gegen die Nöthigungen zu den Aufopferungen, die das Gesetz verlangt, gegen die Abneigung von den Entsagungen für die Tugend — so beweise er, mit einem Worte, gegen alle Erfahrung — daß der unendlichen Forderung des Gesetzes genug geschehen sey, daß er sich — nur einer einzigen Handlung be-

wußt sey, die er ganz frey, ganz gut nennen kann, und er wird der Menschheit — wenigstens dadurch einen Dienst erzeigen, daß er ihr die Mög=lichkeit in einem Beyspiele zeigt, woran zu verzwei=feln, den Untergang aller Moralität nach sich zie=hen muß.

226.

Doch nein! — das erhabene Bild der reinen, vollständigen, sich immer gleichen, demüthigen und erhabenen, anspruchslosen und doch unendlichen thä=tigen, der reinmenschlichen Tugend, das in unserm Innern lebt, jener Abglanz des unendlichen Geistes, der uns ein Herz für die Tugend, und ein Gefühl für ihren unendlichen Werth gab, läßt uns nicht das mit so viel Erdenfarben gezeichnete, unvollkom=mene Bild, das wir an uns erblicken, für etwas mehr halten, als für eine schwache gebrechliche Copie, läßt uns den Anfang nicht für Vollendung, den Schein nicht für Wahrheit nehmen.

127.

So gewiß wäre also die Behauptung, daß des Gesetzes Erfüllung in keiner Wahrnehmung an=getroffen werden könne, daß die Forderung des Ge=setzes, (und des höchsten Gesetzgebers durch sie) nicht

Genüge geschehe? — Manche werden dieß zugeben, und daraus die Folge ziehn: daß die Forderung ungereimt, übertrieben sey; daß die Erfahrung selbst zeige, wie überspannt die Anforderungen sind, welche der Moralist an die Menschen macht. Für wen, sagen sie, gebt ihr Gesetze? doch für Menschen? so gebt ihnen ein Gesetz, das sie erfüllen können. Was hilft es ihm, daß ihr ihm ein Ziel zeigt, das er nicht erreicht? Wollt ihr vergessen, daß der Mensch auch ein sinnliches Wesen hat, und daß dieser Theil nicht losgerissen werden kann? par negotiis nec supra; ist ihr Wahlspruch.

228.

Aber das Gesetz ist da, und jeder Mensch weiß, daß er nach demselben handeln soll, wenn er auch gestehen müßte, daß er noch nie nach demselben gehandelt habe. Und es ist ja kein übertriebenes Gesetz, keine überspannte Forderung; denn man kann ja von dem Menschen nicht weniger verlangen, als daß er ein Mensch sey, und rein menschlich, d. i. vernünftig handle. Auch liegt die Unmöglichkeit, den Anforderungen des Gesetzes genugzuthun, nicht im Gesetze selbst, gleichsam als ob es auf die ganze Natur des Menschen nicht Rücksicht nehme, und ihn zu einer Handlungsweise nöthigen wolle, die nur für

reine Geister gehört. Diese Handlungsweise liegt in dem allgemeinen Charakter der Vernünftigkeit (der Freyheit) schon bestimmt; und das Gesetz ist blos die nothwendige Formel, wodurch dieser Charakter ausgedrückt wird. Auch ist die Unmöglichkeit nicht absolut, d. h. schlechthin nothwendig, denn es ist kein Widerspruch, zu denken, daß ein mit Freyheit begabtes Wesen dieser Freyheit gehorche, wie es ihr gehorchen soll. Endlich hat ja auch die Sinnlichkeit hier wohl gar keine Stimme. Denn wenn man das Daseyn von Neigungen, die dem Gesetze widerstreiten, für ein Recht halten wollte, von den Forderungen der Vernunft etwas nachzugeben, und weniger vernünftig zu handeln; so wäre das Thier, das mehr Neigungen und vielmehr noch stärkere Triebe hat, wenig oder gar nicht unter dem Menschen. Die Triebe und Neigungen, welche in dem Menschen liegen, sollen ja bleiben, in sofern sie reine, natürliche (menschliche) Triebe sind; niemand verlangt, daß sie ausgerottet werden; aber gegen die Unterordnung derselben zu Felde ziehn, als ob dadurch dem Menschen großes Unrecht geschehe, hieße doch in der That dem Laster Thor und Thür öffnen. Und wenn es dem Menschen nicht ziemt, sich ein Ziel zu setzen, das er in unendlicher Entfernung erblickt, was erhebt ihn über das Thier, das seine Vollkommenheit in

wenig Jahren, durch die mechanische Organisation, erreicht?

Anmerkung.

Wenn im §. gesagt worden, daß durch eine solche Nachgiebigkeit dem Laster Thor und Thür geöffnet werde, so ist dieß wohl nicht zu viel behauptet. Zwar wird kein Mensch verlangen, daß der andere hier ganz vollkommen seyn soll; das kann aber gefordert werden, daß er es zu werden streben soll. Niemand wird dabey auf die Sinnlichkeit nicht Rücksicht nehmen: dieß wäre gegen die Natur des Menschen; allein er wird fordern, daß sie ganz unter die Herrschaft der vernünftigen, guten Gesinnung gebracht werde. Hierdurch allein, und durch das beständige Hinweisen auf das unendlich weit entfernte Ziel, kann man den Menschen vor der moralischen Sicherheit (Schlafsucht) hüten, welche die gänzliche Hemmung des beständigen Fortschreitens zur Vollkommenheit (in der Besserung, εις τελειον ανδρα) bewirkt, und da sie ganz die Folge von dem Triebe der Sinnlichkeit ist, die sich mit der Gegenwart begnügt, einerley mit der fleischlichen Sicherheit ist; wozu sich denn die Heucheley geselle, welche vorgiebt, daß sie gern mehr thun wolle, wenn sie nur mehr thun könne;

woraus, wenn sie zur Selbsttäuschung wird, eine gänzliche Verstocktheit des Gemüths entsteht. Es giebt aber eine religiöse Sittenlehre, welche dieselben Anforderungen an die Menschen macht, und ihnen kein niedrigeres Ziel vorsteckt, als dem ähnlich zu werden, der allein vollkommen ist; deren Joch leicht ist, weil es keinen äußerlichen Dienst verlangt, die aber dennoch fordert, daß kein Punkt des Gesetzes unerfüllt bleibe.

229.

Dennoch aber, was wollen wir sagen, da wir es aufgeben müssen, das Gesetz jetzt ganz zu erfüllen? Soll das Gesetz nie erfüllt werden? oder dürfen wir die Hoffnung aufgeben, daß wir es dennoch können? Und worauf gründet sich jene Hoffnung?

230.

Dieses Leben zeigt uns den Anfang höchstens; wir erblicken nur von fern das Ziel, nach dem wir streben müssen; unser ganzes Daseyn reicht kaum zu den ersten Schritten hin, die zu jenem Ziele führen; und wenn es noch so lange gedauert hat, so ist es immer sehr wenig, was wir gethan haben, und unendlich viel, was noch zu thun übrig ist. Sollten wir also das Ziel nie erreichen? sollten Kräfte,

welche hier nicht ausgeübt werden können, Kräfte, welche für die Ewigkeit zureichen, für die die Ewigkeit kaum zureicht, ohne Bestimmung, ohne Vollendung bleiben? Dann wäre das Höchste uns ohne Endzweck gegeben, das Unendliche in einen endlichen Raum eingeschränkt, dann wäre nichts als Streben ohne Ziel, Anfang ohne Vollendung?

231.

Nein! ist das Ziel auch fern, so wird es dennoch erreicht; was jetzt nicht erfüllt wird, wird einst erfüllt, und was jetzt unmöglich ist, geschieht in der unendlichen Sphäre unseres unsichtbaren Daseyns.

232.

Je höher das Ziel, desto weiter die Laufbahn; es ist unendlich, und darum öffnet sich mir eine unendliche Aussicht. Ja! die Freyheit hat eine unendliche Kraft, die in keinem Zeitpunkte gesättigt wird; sie erfüllt mit einem Streben, das nie ganz befriedigt werden kann, und das Gesetz macht eine Forderung, die so unendlich ist, als das Ideal (der Heiligkeit), das meinem unsterblichen Geiste vorschwebt. Und so fordert meine Vernunft für die unendliche Kraft, die sie in sich fühlt, auch ein

unendliches Daseyn, für das unendliche Streben ein ewiges Ziel und ein grenzenloses Ringen, für die unendliche Forderung des Gesetzes eine Ewigkeit, um sie ganz zu erfüllen.

233.

Fordert, sage ich: von wem? Lebt sie nicht vielmehr ganz in ihrer Unsterblichkeit, ist sie nicht so durchdrungen von ihrer Ewigkeit, von der unendlichen Größe der Tugend, daß das Bewußtseyn ihrer selbst von dem Bewußtseyn eines ewigen Daseyns unzertrennlich ist? Ich finde es für mich unmöglich, mir die gänzliche Auflösung meiner Natur, das völlige Verschwinden meines Daseyns (auch in theoretischer Hinsicht) nur zu denken; aber ich glaube, daß kein Mensch im Stande ist, sich vom demselben zu überzeugen. (Siehe das 2te Corollarium zum 1ten Abschnitte.)

234.

So gewiß die Forderung ist, welche die Tugend macht, so gewiß ich nach der vollkommnen Freyheit streben soll, die das Eigenthum des unendlichen Geistes ist, so gewiß ist meine Ueberzeugung von einem ewigen Daseyn meines innern wahren Wesens, meine Ueberzeugung von einem unendlichen Raume, der

dem unendlichen Streben gemäß ist. Es kann mir nicht die Ahndung eines Zieles gegeben seyn, ohne die Erreichung desselben; ich versinke in einen Abgrund von Widersprüchen, meine Vernunft verliert sich in einem leeren Dunkel von zwecklosem Streben, wenn sie nicht hinter der kurzen Bühne dieses Erdenlebens einen unendlichen Schauplatz erblickt, das Land der Freyheit.

235.

Und so mag man sich auf die Vergänglichkeit alles dessen, was einen Anfang gehabt hat, auf das allgemeine Gesetz der Vernichtung, das die Natur beherrscht, berufen, so mag man mir die Unmöglichkeit darthun, mir von dem Wesen, das ewig fortdauern soll, einen Begriff zu machen; jene Ueberzeugung bleibt dennoch unerschütterlich, und so lange nicht das Bewußtseyn verschwindet, daß ich ein unendliches Ziel vor mir habe, so lange nicht körperliche Befriedigung der Zweck des Daseyns, so lange nicht gezeigt wird, daß Tugend ein Traum sey, so lange steht meine Ueberzeugung fest von einem unendlichen, ewigen Daseyn. —

236.

In der völligen Erreichung des Vernunftzweckes, der Forderung der Freyheit, liegt die Errei-

chung des höchsten Gutes, welches das ewige Eigenthum der menschlichen Natur ist; daß ich es erreichen kann und werde, ist mir so gewiß, als es mir ist, daß ich es erreichen, darnach streben soll. Denn hier ist Können und Sollen Eins; da es kein willkührliches Gut ist, nach dem ich streben soll.

237.

Denn die Tugend hat schlechterdings keinen Preis, nichts, das ihr als Vergeltung geboten werden könnte; wenn es nicht aus ihr selbst entspringt. Der Mensch, welcher von einer Glückseligkeit redet, welche ihm für die Tugend zu Theil werden soll, würdigt die Tugend herab, wenn er jene nur einen Augenblick von der Tugend trennt. Ist die Tugend mein Eigenthum, steht die Erfüllung des Gesetzes ganz unter dem Reiche der Freyheit, so ist das höchste Gut eben so gewiß mein Eigenthum, das mir nicht entrissen werden kann, so hängt es von keiner Macht ab, die es mir geben könnte.

238.

Hier strebt der Mensch freylich nach manchem Dinge, das unter den Gesetzen der Natur steht, und so lange die Begierde in ihm ist, findet er zu seinem

Wohlseyn so manches nöthig, das er bald von einer unendlichen Güte der Vorsehung, bald von einer, seine Würdigkeit belohnenden, Gerechtigkeit erwartet, oft mit Ungestüm fordert. Aber soll dieß Streben ewig dauern, oder ist nicht aller Wunsch, daß der Mensch selbst die Begierde nach jenen fremden Gütern verliere, und nur nach der Glückseligkeit strebe, welche ganz das Werk der Tugend ist? Und wenn die Güter des physischen Lebens wegfallen, wie sie denn wegfallen müssen, wozu die Begierde? wozu das ewige Erbtheil der Sinnlichkeit, die der Vernunft ihre irdischen Forderungen entgegenstellt?

239.

Das höchste Gut ist ja nichts anders, als das nothwendige Gut, d. i. ein Gut, das die Freyheit selbst schafft und zu verfolgen gebietet. Hier kann also kein fremdes Gesetz, keine andere Ordnung der Dinge Statt haben. In und durch sich selbst ist alles vollendet, und das höchste Gut muß an sich eben so gegründet seyn, als die Freyheit es ist. Was man darüber verlangt, ist eine leere Anmaaßung, eine Einbildung von einem zu hohen Werthe unserer Tugend, nämlich der irdischen, und von einem zu niedrigen Werthe derselben, nämlich der unendlichen,

welche man durch etwas für belohnt halten kann, das nicht unter den Gesetzen derselben steht.

240.

Ist nun also im höchsten (und zugleich vollendeten, §. 216.) Gute nichts willkührliches, sondern nichts als nothwendige Forderung der Vernunft, so muß mit der Nothwendigkeit, nach demselben zu streben, zugleich die Möglichkeit, es zu erreichen gewiß seyn. Ich kann daher die Erreichbarkeit des höchsten Gutes nicht aufgeben, ohne eine Forderung der Vernunft für unmöglich zu erklären, welches der Vernunft selbst widerspricht.

241.

Allein worin liegt diese Möglichkeit? In einer andern Ordnung der Dinge? in einer Vereinigung von zween verschiedenen, unter entgegengesetzten Gesetzen stehenden Gegenständen? Aber was hat die Freyheit hier mit der Natur zu thun? und wozu bedarf die Tugend einer Glückseligkeit, die von außen kommt? Soll denn ewig der Mensch außer sich suchen, was nur in ihm liegt? und ist wohl nur irgend ein Zusammenhang zwischen der Würde, die die Tugend giebt, und einem glückseligen Zustande, der nur durch eine moralische Ordnung in der Natur

erst hervorgebracht werden muß? Wozu denn eine Harmonie, da, wo nur eins ist, die Tugend selbst, und durch die Tugend das höchste, vollendete Gut? Harmonie zwischen Tugend und physischer Glückseligkeit?

242.

Nein! es ist hier kein wahrer Widerstreit; und es bedarf, von dieser Seite betrachtet, keiner fremden Gerechtigkeit, um das höchste vollendete Gut mir zu sichern; und die Forderungen der Vernunft, der Gegenstand ihres Strebens, müßen durch sie selbst gesichert seyn. Wann werden wir aufhören, die Gefühle unsers irdischen Daseyns, und den Widerstreit unserer Neigungen auf die Ewigkeit überzutragen?

243.

Aber ist die Ewigkeit meines Seyns gewiß, ist meine Ueberzeugung von der unendlichen grenzenlosen Fortdauer meines Wesens fest und unerschütterlich, so ist mir das höchste Gut gewiß, gewiß in dem ewigen Fortschreiten zu dem unendlichen Ziele. Und umgekehrt: So gewiß ich die Ueberzeugung habe, das höchste Gut sey ein nothwendig erreichbares Gut, so gewiß ist meine Ueberzeugung von einem ewigen

Seyn, da diese irdische Zeit kaum hinreicht, die Hand nach demselben auszustrecken.

244.

Die Möglichkeit das höchste Gut zu erreichen, liegt allein in der ewigen Fortdauer; ist die Ewigkeit mein, so fehlet mir nichts, so habe ich die Hofnung die nicht wanket, und meine Vernunft erhebt sich über die Grenzen dieses Lebens mit einer Zuversicht, die auf ihrer eignen unendlichen Kraft, und auf dem unendlichen Werthe der Tugend beruht.

Anmerkung.

Sollte es mit der Zeit Mode werden, auch die Kirchenväter nach moralischen Principien zu deuten, so würde ich dazu die vortrefflichen Worte des Lactanz vorschlagen: Instit. div. L. III. *de falsa sapientia* c. 12. — Summum igitur bonum *immortalitas* invenitur; womit man das ganze 9. 10. und 11. Kapitel, vorzüglich folgende Worte vergleichen kann: (cap. 11. pag. 266. ed. Gall.) potestne fieri, ut quod bonum et honestum esse constat, mercede et praemio careat, sitque tam sterile, ut nihil *ex se* commodi pariat? Labor ille magnus, et difficultas, et eluctatio adver-

ſus mala, — (denn darin zeigt ſich nach ſeiner ſehr richtigen Meinung die Tugend, quae ſine adverſario nulla eſt, ihre Feinde aber ſind: cupiditates, vitia, peccata, cap. 12. p. 267.) — aliquid *magni boni* faciat neceſſe eſt. Id vero quid eſſe dicemus? (er verwirft alles, was man zur Glückſeligkeit zu rechnen pflegt, und fährt dann fort:) Debet autem id bonum, quod ex ea naſcitur, ita cohaerere, ut divelli atque diſtrahi nequeat; nec aliter *ſummum bonum videri potest*, quam et *ſi proprium ſit virtutis, et tale, ut nec adjici quidquam nec detrahi poſſit.* Aliud ergo sublimius atque praeclarius efficit; nec frustra his praeſentibus bonis reluctatur, niſi quod majora et veriora deſiderat; *non deſperans inveniri poſſe, modo verſet ſe cogitatio in omnia.* Und dieſe Hoffnung findet er in der Unſterblichkeit. — Der Sinn der im §. aufgeſtellten Behauptung kann übrigens ohnmöglich mißverſtanden werden; ihre Wahrheit beruht auf der Ueberzeugung, daß das höchſte Gut, welches ich freylich zugleich für das Vollendete halte, weiter nichts vorausſetze, als ewige Fortdauer; daß alſo, von dieſer Seite betrachtet, keine Nothwendigkeit vorhanden ſey,

das Daseyn Gottes (um einer moralischen Ordnung der Dinge willen) zu postuliren. Hier ist meine Ueberzeugung in meiner eignen Vernunft gegründet; wer einer fremden Stütze bedarf, der mag sich ihrer immerhin bedienen; nur kann er nicht verlangen, daß jeder andere an derselben Krücke gehn soll. Und dennoch fragt sich: ob er sich nicht selbst gelähmt habe?

245.

Also ist es unmöglich, daß ein Mensch von dem Bewußtseyn seiner moralischen Kraft erfüllt sey, ohne daß sein ganzes Wesen sich erhübe, über die engen Schranken dieses Lebens, ohne daß in seinem Innersten laut eine Stimme das unbegreifliche Wort ausrief: Du bist unsterblich. — Ja hierauf stehet meine Ueberzeugung fest und unerschütterlich; aus dem Innersten meines Wesens wird mir die unendliche Ahndung des ewigen Lebens. Hier wehet mich der göttliche Hauch der Freyheit an, hier durchdringt mich das Gefühl einer unendlichen Kraft, und es geschiehet mir eine Offenbarung von der Unsterblichkeit.

246.

Aber ich erkenne nichts von dem, was jenseits ist; wie kann das Endliche das Unendliche messen?

Kann auch der Sterbliche jetzt in die Unsterblichkeit sich versenken? kann mein Blick in das Dunkel dringen, das die Ewigkeit umgiebt? Nein! ich stehe an den Grenzen dieses jugendlichen Lebens, voll glühenden Durstes nach dem Vollkommnern; mein Geist strebt auf an der endlosen Scheidewand, welche die Sterblichkeit von den Unsterblichen trennt. O daß mir eine Ahndung würde von Jenseits —

247.

Und sie wird mir! und mehr als Ahndung; fester Glaube, lebendige Hoffnung! Und hier vereinigt sich mein ganzes Wesen zu einer innigen, unerschütterlichen Ueberzeugung, zu einem unaussprechlichen Glauben an das Unsichtbare, und er ist so fest wie der Glaube an die Tugend. Nicht um eiteln Gewinnstes willen, nicht um ein Verdienst mit einem Zustande des Wohlseyns ausgeglichen zu wissen; nein, weil erfüllt werden muß, was hier nicht erfüllt werden kann, weil das unendliche Ziel in keinem begrenzten Raume erreichbar ist, darum eröffnet sich mein Glaube eine unendliche Aussicht; ich kenne das erhabene Ziel, erblicke meinen Abstand von demselben, und — bin der Unsterblichkeit gewiß.

248.

Das moralische Bewußtseyn führt also nothwendig auf eine Ueberzeugung von einem Daseyn, das um etwas wirklich vorhandenen Willen für wahr gehalten wird, und es ist daher unmöglich, daß sich dasselbe entwickele, ohne daß die Vernunft auf den Glauben gerathe. So bestätiget es sich von neuem, daß keine Thatsache der Vernunft sey, welche nicht zum Glauben führe; und daß der über sein eignes Wesen am besten aufgeklärte Mensch am meisten im wahren Glauben wandle. (§. 200.)

249.

Wirft man aber die Frage auf, ob, wenn keine Unsterblichkeit wäre, sondern mit diesem Leben alles aus seyn sollte, die Moral mit ihren strengen Forderungen dennoch gegründet wäre, so muß man dieselbe, was die Speculation (Theorie) betrifft, schlechthin bejahen. Denn die Forderung der Moral (der Freyheit an den Willen) ist an sich gewiß und unnachlaßlich, und es kann kein Mensch sich von derselben für entbunden halten, wenn er gleich nicht einsieht, wann er ihr ganz genug thun werde. Das Gesetz zeigt sich ihm mit einer Strenge, welche unerbittlich, und ohne alle Bedingung gebietet, und er muß es eingestehen; daß, im Falle sogar sein

Daseyn mit dem Tode (dem sichtbaren Untergange) aufhören sollte; er doch nicht vom Gesetze befreyt sey, so lange dieses Daseyn dauert. Denn er darf in keinem Falle unvernünftig handeln, und fühlt sich berufen durch die Freyheit, jenem Ziele nachzujagen, so lange er Bewußtseyn und Leben hat. Wiewohl der Mensch, welchem es noch gar nicht um die Pflicht zu thun ist, sondern den der Eigennutz allein antreibt, es nach seiner Unvernunft (Sclavensinn) für zwecklos halten wird, sich die Entsagungen der Tugend gefallen zu lassen, ohne dafür einen desto reichlichern Ersatz im Himmel hoffen zu dürfen.

250.

Hingegen ist es unmöglich, daß ein Mensch, der zum wahren Bewußtseyn seiner selbst gelangt ist, sich jenen Fall nur als möglich denken könne, und das wahre Streben nach der Freyheit, welches die Vernunft gebietet, und in deren Erreichung das höchste Gut besteht, ist (in der Praxi) so unzertrennlich mit dem Glauben an eine ewige Fortdauer (als dem Zustande der Freyheit) verbunden, daß, wenn hier noch ein Zweifel Statt findet, auf die Mangelhaftigkeit der guten Gesinnung (welche sich unmöglich in diesem kurzen Zeitraume befriedigt sehn kann,) geschlossen werden darf. Und gesetzt, daß es für die

Unsterblichkeit keinen einzigen theoretischen Grund gebe; wiewohl das ein sehr wichtiger ist, daß es schlechterdings unmöglich ist, sich die Vernichtung seines Wesens zu denken, indem eine solche Vorstellung nicht sowohl den (scheinbaren) Untergang aller Dinge nach sich ziehn würde, (nach dem an sich sehr richtigen Satze: kein eignes Seyn kein Daseyn) sondern vielmehr dem Selbstbewußtseyn geradezu widersprechen müßte, weil dieses das Bewußtseyn des Unendlichen selbst ist; dennoch aber ist die Unsterblichkeit aus praktischen Gründen, die aus dem moralischen Bewußtseyn entspringen, so nothwendig gewiß, daß es nur einer Entwickelung desselben bedarf, um mit dem festen Glauben an eine unendliche Fortdauer erfüllt zu werden, wo alles, was vollendet werden soll, und hier unvollendet bleibt, seine Vollendung erreicht.

Scholien

über den moralischen Glauben.

Indem ich diesen Abschnitt schließen will, um zum letzten und höchsten Gegenstande des Glaubens überzugehn, erfüllt mich sehr lebhaft das Gefühl, wie wenig solche Gegenstände geeignet sind, sich mit der Klarheit und Vollständigkeit darstellen zu lassen, welche wir ihnen so gern geben möchten; und ich empfinde, daß dieß um so weniger möglich ist, je innniger und mit unserm wahren Daseyn gleichsam verschmolzener die Ueberzeugung von solchen Gegenständen ist. Auch hat die Gestalt, welche diese Schrift ihrem Zwecke nach haben muß, indem, demselben gemäß, kein synthetisch-systematisches, sondern blos ein analytisch-kritisches Verfahren befolgt werden konnte, mich sichtbar verhindert, meinen Ideen die Tendenz zu geben, die ihnen angewiesen werden konnte, wenn der moralische Glaube aus einem andern Gesichtspunkte dargestellt worden wäre. So wenig man

aber den innern Zusammenhang vermissen wird, so könnte doch vielleicht eins und das andere nicht bestimmt genug gesagt scheinen; und ich erlaube mir daher, einige Scholien hinzuzufügen, um noch ganz kurz den Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem sich mir jene Gegenstände darstellen.

1. Ich nenne den moralischen Glauben einen solchen, der sich lediglich auf die moralische Natur des Menschen gründet, und blos auf die Thatsachen, welche mit dem Bewußtseyn unserer moralischen Natur gegeben sind, sich bezieht. Offenbar ist dieser Begriff enger, als der gewöhnliche, nach welchem die Ueberzeugung, welche auf dem Bewußtseyn unserer moralischen Natur beruht, überhaupt moralischer Glaube heißt, wenn sie sich auch nicht blos auf die Thatsachen derselben bezieht. Allein so wenig ich diesen Begriff tadeln will; vielmehr ist er, nur aus einem andern Gesichtspunkte, unstreitig richtig, indem am Ende aller Glaube auf einer absoluten Causalität des eignen Seyns, der Freyheit, beruht, und aus dem Bewußtseyn derselben hervorgeht; so glaube ich doch, den Begriff des moralischen Glaubens, nach meinem Zwecke, enger bestimmen zu dürfen. Ich nehme daher bey dieser Be-

stimmung nicht auf das Rücksicht, was etwa außer dem Menschen für wahr gehalten werden muß, wenn das Bewußtseyn der Freyheit ein übersinnliches Daseyn außer ihr zu ergreifen veranlaßt; sondern blos auf das, was dem Menschen, auf dem empirischen Standpunkte, auf welchem er, als wirklich handelnd (nicht der Idee nach), mithin als wirklich moralisches Wesen steht, vom Uebersinnlichen annehmen und für wahr halten muß. Auf diesem blos empirischen Standpunkte, gelangt, nach meiner subjectiven Ueberzeugung, der Mensch durchaus nicht zu einem Glauben an ein Wesen außer ihm; auf demselben erblickt er sich blos als handelnd nach einem nothwendigen Gesetze, strebend nach einem von der Freyheit vorgesteckten Ziele; und so kann er, indem er blos darnach fragen darf, was er thun, was durch ihn geschehn soll, keine Veranlassung zu einem Glauben an ein Wesen finden, das etwas thue, was durch unsere Freyheit nicht gewirkt werden kann. Ich halte diese Unterscheidung, und die unverrückte Festhaltung dieses Gesichtspunktes (die moralische Natur des Menschen zu bestimmen,) für so nothwendig, daß ich kein Bedenken trage, zu erklären, daß ich eine eigne Begründung der Moral, durch die Freyheit, für unmöglich halte, wenn man nur ein Haar weit von demselben abweicht, und daß ich

überzeugt bin, man könne sich nicht anders aus einem Labyrinthe von Widersprüchen retten, als wenn man die Moral (gleichsam eine Topik für die moralische Natur) aus diesem Gesichtspunkte, dem empirischen, betrachtet, und dadurch von der Theologie ganz unabhängig macht. Der moralische Glaube bezieht sich nach dieser Bestimmung blos auf die Gegenstände, deren Fürwahrhalten dem Menschen, um deswillen, was er thun soll, was von ihm hervorgebracht werden soll, nothwendig ist. Er darf aus sich selbst durchaus nicht heraus; die Sphäre, in welcher er sich befindet, ist die Freyheit. Ich hätte daher jenen Glauben vielleicht einen Glauben an seine moralische Natur nennen können.

2. Hiernächst bedarf es keiner Rechtfertigung, daß ich Freyheit, höchstes Gut und Unsterblichkeit, als die einzigen Gegenstände dieses moralischen Glaubens angegeben habe. Ich wollte zeigen, daß der Mensch, der im Bewußtseyn seiner moralischen Natur, und zugleich im Handeln begriffen ist, auf Thatsachen stößt, die ihn nöthigen, etwas durchaus an sich nicht erkennbares für wahr zu halten, d. i. zu glauben, und irre ich nicht, so habe ich diese Absicht erreicht, indem ich bemüht gewesen bin, darzu-

thun: a) die Freyheit selbst, oder eine absolute Causalität im Menschen, könne für ihn kein Gegenstand der Erkenntniß seyn, sie müsse dennoch um des nothwendigen Bewußtseyns willen für wahr gehalten, d. i. geglaubt werden; b) das höchste Gut sey nur als Ideal im Bewußtseyn vorhanden, es sey durch keine Erfahrung die objective Wirklichkeit desselben zu erkennen, gleichwohl sey die Erreichbarkeit desselben, daß das Gesetz ganz erfüllt sey, und im ganzen Reiche moralischer Wesen nur das Gute geschehe und Recht gethan werde, nothwendig anzunehmen, d. i. zu glauben, welches der Grundpfeiler aller Moralität ist; wozu sich endlich c) von selbst, als Resultat, die ununterbrochene Fortdauer unserer Causalität, in dem Glauben an Unsterblichkeit (wie der empirische Mensch sich jenen abstrakten Begriff negativ denkt) gesellte.

3. Ich bin solchergestalt überzeugt, daß es für den Menschen auf dem empirischen Standpunkte, (außer welchem überhaupt von Moral gar nicht die Rede seyn kann,) keinen andern Gegenstand gebe, dessen Realität er für wahr halten müßte, um in dem Bewußtseyn seiner moralischen Natur nicht irre zu werden, sondern den Glauben an sich selbst, als ein wirklich freyes Wesen, fest zu behalten. Denn

hier, ich wiederhole es noch einmal, ist von nichts die Frage, als von dem, was der Mensch thun soll, und daß er es thun kann, weil er es soll. Hier kann also nichts weiter gefordert werden, als eine freye, absolute, und darum auch ununterbrochene Causalität. Diese sichert ihm alles, worauf das Bewußtseyn seiner moralischen Natur, und der Glaube an dieselbe beruht; mehr kann er auf dem Boden, auf welchem er hier steht, nicht finden.

4. Aus diesem Gesichtspunkte muß auch das angesehn werden, was gegen die Art, das höchste vollendete Gut der Vernunft, von einem Daseyn, Wesen, außer dem Menschen, abhängig zu machen, in diesem Abschnitte erinnert worden ist. Ich habe mich noch nicht überzeugen können, daß, wenn von Moral die Rede ist, wenn durch die Freyheit und das Gesetz der höchste Gegenstand des vernünftigen Strebens, der Endzweck der Freyheit bestimmt werden soll; wenn also blos gefragt wird, was soll der Mensch thun, wonach treibt ihn, zu streben, seine Freyheit, diese Fragen nicht beantwortet werden können, ohne auf ein Wesen außer dem Menschen zu gerathen; ich kann mich vielmehr nicht einmal überzeugen, daß sie auf eine solche Art beant-

wortet werden dürfen. Es kann einen Gesichtspunkt geben, welcher zu einer solchen Aussicht führt; allein diesen darf sich, nach meiner Ueberzeugung, der Mensch auf diesem Standpunkte, wo er aus seiner Freyheit nicht heraus kann, durchaus nicht erlauben; weil es ein ganz anderer Gesichtspunkt ist, als aus welchem er seine Natur betrachten muß, wenn von dem moralischen Bewußtseyn, vom Gesetze und dem Endzwecke seines Strebens die Frage ist. Ich hoffe wenigstens, nicht den Vorwurf zu verdienen, als ob ich die Beschaffenheit jenes Glaubens, verkannt oder falsch dargestellt habe, und verweise, wenn noch ein Zweifel darüber seyn soll, auf die Schlußanmerkung im folgenden Abschnitte.

5. Endlich müßte ich hier wohl eigentlich die Frage beantworten, ob der Glaube an Gott also nicht auf der moralischen Natur des Menschen beruhe, ob der Mensch zum völligen Bewußtseyn derselben gelangen könne, ohne von dem Glauben an Gott erfüllt zu werden? Die Antwort wird aus dem am Ende des dritten Abschnitts ganz kurz berührten, gegeben werden können; ob ich gleich hier und dort nicht ausführlich die Ursachen anzeigen kann, warum sie verneinend gegeben wird; indem ich nicht sowohl die Gründe für den Glauben an

Gott darstellen, als die Nothwendigkeit eines Für-wahrhaltens des Uebersinnlichen, Nichterkennbaren, auch an dieser Idee habe zeigen wollen. Hingegen glaube ich — hier ist selbst mein Fürwahrhalten meiner Ueberzeugung nichts als Glaube — daß der Standpunkt, auf welchem dem Menschen der Glaube an ein unendliches Wesen zu Theil wird, ein ganz anderer sey, als der, auf welchem wir uns bey diesen Untersuchungen befunden haben. Aber der Glaube, der auf jener Höhe des Bewußtseyns in uns offenbar wird, ist dann auch mehr, als bloßer moralischer Glaube, in dem Sinne, in welchem hier davon die Rede war.

III.

Vom religiösen Glauben.

τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, ὁ γὰρ
θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε. —

Paulus.

Dritter Abschnitt.

Von dem religiösen Glauben.

251.

Wir nähern uns nun den Untersuchungen über die Gegenstände, welche vorzüglich, jedoch nicht ausschließend, den Glauben erfüllen. Es gab eine Thatsache der Vernunft, welche uns zu einer festen Ueberzeugung von einem übersinnlichen Daseyn führte; aber noch haben wir uns nicht bis zu dem Punkte erhoben, von welchem aus der Glaube an ein unendliches Wesen, an einen Urheber und Regierer alles Daseyns, gleichsam wie ein Strom des wahren Lebens aus unsichtbaren Regionen, über die Herzen aller Menschen sich ergießt. Dieß ist das letzte, auf

welches die Auflösung der Vernunft führt, und diese erhebt sich nicht höher, als wenn sie ihre Untersuchungen mit dem Glauben an ein Wesen endigt, dessen Natur uns so unbegreiflich ist, als sein Daseyn sich unaufhaltsam und unvermeidlich aufdringt.

252.

Und hier scheint eine Rechtfertigung des Glaubens an sich wenig Schwierigkeiten zu haben; denn es ist bey den Meisten entschieden, daß der Glaube in der Religion sein eigenthümliches Gebiet habe; auch mag vielleicht kein einziger verlangen, daß man den Begriff und das Wesen des Glaubens in Ansehung des Daseyns Gottes rechtfertige. Aber dennoch ist es nöthig, aus der Vernunft selbst diesen Glauben zu entwickeln; und hier, wo Schwärmerey und eine übernatürliche Philosophie die Grenzen der Erkenntniß so oft überschritten haben, eine sichere Linie zwischen Wissen und Glauben zu ziehn.

253.

Wir nennen den Glauben, der sich auf das Daseyn eines unendlichen Urhebers und Regierers alles dessen, was da ist, bezieht, einen religiösen Glauben; denn so verschieden auch Religion gedacht, begriffen und ausgeübt worden ist, so gründet sie sich

doch am Ende auf das Fürwahrhalten von dem Daseyn Gottes, und besteht sowohl objectiv in gewissen Verhältnissen, die aus dem Daseyn Gottes entspringen, als subjectiv in der Anerkennung dieser Verhältnisse.

254.

Indem wir aber die Thatsachen aufsuchen, welche die Vernunft zum Glauben an Gott führen können, müssen wir alles andere fahren lassen, was jenseits der Grenzen der Vernunft liegt; und es kann uns, da wir blos den Glauben durch Auflösung der Thatsachen der Vernunft (welche das Geschäft der Philosophie ist) finden wollen, nicht zum Vorwurfe gereichen, daß wir eine Menge Rücksichten nicht nehmen, die sonst bey den Untersuchungen über die allgemeinen Gründe der Religion genommen zu werden pflegen. Unsere Absicht ist blos, die Thatsachen aufzusuchen, welche in der Vernunft selbst ursprünglich liegen, und sie zu veranlassen, das Daseyn eines unendlichen Wesens für wahr zu halten. Wir stellen also blos einige Ideen auf, welche den, der Vernunft eigenthümlichen, Glauben an Gott ins Licht setzen, und müssen uns damit begnügen, wenn wir am Ende noch eine Aussicht erblicken, welche uns zwar keine Erweiterung unserer Einsichten, aber

doch eine Befestigung derselben, und eine Erhöhung unserer Hoffnungen verspricht.

255.

Allein hier wird es freylich nöthig seyn, gleichsam das ganze Gebiet des Wissens zu durchlaufen, und die Grenzen genau abzustecken, welche das Wissen von dem Glauben trennen. Wir werden erst das Wissen ganz aufheben müssen, um zu dem Glauben zu gelangen; und um diesen desto fester zu begründen, allem Eingange der Speculation, die sich über die Grenzen der Erfahrung hinausschwingt, auf einmal den Weg verschließen. Denn wir dürfen nicht im Ungewissen schwanken, wenn unsere Ueberzeugung gegen die Angriffe aller Speculation hinlänglich gesichert seyn soll; welches nicht anders geschehen kann, als dadurch, daß alle Demonstration auf immer abgewiesen werde.

Anmerkung.

Es ist allerdings wahr, was Kant gegen Mendelssohn erinnert, (in Jacobs Prüfung der Mendelss. Morgenstunden S. LV.) daß man die Vernunft nicht in ihren Nachforschungen hemmen und dem Frager, (dem Scheine nach gesetzmäßig) kurz und gut den Mund zustopfen dürfe,

indem man die Frage, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, geradezu von der Hand weist. Auch läßt sich, deucht mir, in dem Sinne, in welchem es dort geleugnet wird, nichts dagegen einwenden; wenn man nämlich mit einem Gegner streitet, der dergleichen Fragen zwar nicht aufgeworfen zu haben vorgiebt, aber doch die Antwort darauf als ausgemacht voraussetzt; wie mit Mendelssohn alle diejenigen gethan haben, welche auf Begriffe von einem Wesen das Daseyn desselben zu gründen glaubten. Denn ein solcher Gegner muß die Frage zulassen, weil er mit der, von ihm als wahr vorausgesetzten, Antwort, streitet und beweisen will. Indessen, wenn man mit einem nicht selbst dogmatischen Gegner zu thun hat, der über die Grenzen der Erkenntniß nicht hinausgeht, sondern behauptet, daß von allen Gegenständen, die jenseits derselben (der Erfahrung) liegen, kein Wissen möglich sey, so wird man sich nicht darüber beschweren dürfen, wenn er Fragen, die dergleichen Gegenstände betreffen, geradezu von der Hand weist. Der kritische Idealist kann z. B. mit allem Rechte die Frage: was das Ding an sich sey, als unstatthaft ablehnen; weil er erklärt hat, daß hierüber keine Erkenntniß Statt habe, und also auch keine Auskunft auf jene Frage

gegeben werden könne. Eben dieß, deucht mir, ist bey den Gegenständen des religiösen Glaubens der Fall; wo man, wie vielleicht durch die folgenden Ideen klar werden wird, mehrere Fragen mit der Behauptung abweisen kann, daß sie gar nicht aufgeworfen werden dürfen.

256.

Es ist nämlich, so sehr auch der unendliche Zwischenraum den Menschen von Gott trennt, dennoch fast kein Gegenstand, über welchen der menschliche Verstand, so viel zu wissen, von jeher vermeint und vorgegeben hat, als das unendliche Wesen. Denn man begnügte sich nicht, seinem eignen Glauben eine wahre Richtung zu geben, oder seinen Begriff von Gott auf die nothwendigen Merkmale zurückzuführen, mit denen ein solches Wesen gedacht werden muß; sondern man versuchte es, in dieses Wesen gleichsam einzudringen; man glaubte sagen zu können, was dieses Wesen an sich sey; man wollte selbst sein Daseyn ergreifen, und bauete auf mehr oder weniger willkührliche Schlüsse eine übernatürliche Wissenschaft, von welcher wenig oder gar nichts Eigenthum der Vernunft war.

257.

So wenig daher auch immer der Atheismus gegen den gemeinen Menschensinn ausgerichtet hat; welcher sich im natürlichen Besitze einer religiösen Ueberzeugung befindet; so hat doch der Scepticismus die Philosophen stets in die Enge getrieben, und ihnen den erkünstelten Besitz ihrer Schlüsse und Beweise um so mehr streitig gemacht, je fester sie mit denselben zu stehn meinten. So rächte die Zweifelsucht den Gemeinsinn an der speculirenden Vernunft, wegen des gestörten ruhigen Besitzes, und bediente sich dazu der Waffen, die ihr jene metaphysische Speculationen selbst darboten.

258.

Den Beweis hiervon liefert die Geschichte der religiösen Ueberzeugung. Denn sie stellt auf der einen Seite die sonderbarsten und verschiedensten Meinungen über Gott auf, von den Zeiten der physischen Schule, bis auf die Periode des übertriebensten Spiritualismus; und sie zeigt auf der andern, daß es dem Gegner nie an Waffen fehlte, die er jenen Philosophemen entgegensetzen konnte, und daß man die Erhaltung wahrer religiöser Ueberzeugung mehr der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes, der von allen Seiten an das Unendliche angrenzt,

zu verdanken habe, als der Stärke der philoso-
phirenden Vernunft.

259.

Um also hier einen Glauben zu gründen, müs-
wir ganz sceptisch verfahren; wir müssen allen An-
maaßungen ein Ziel setzen, welche die menschliche Er-
kenntniß über die Grenzen der Erfahrung zu erwei-
tern vorgeben, wenn wir eine Ueberzeugung möglich
machen wollen, die über den Scepticismus selbst er-
haben ist. Es ist überhaupt unumgänglich nöthig,
daß jeder, der zu einer wahren und festen Ueberzeu-
gung kommen will, alle seine bisherigen, angewöhn-
ten, und ich möchte sagen, mit aufgewachsenen Ue-
berzeugungen, einmal ganz wegwerfe, und,
gleichsam als ob er noch von aller Meinung frey wä-
re, von vorn anfange. Am nöthigsten ist dieß
aber bey der religiösen Ueberzeugung. Denn diese
kann unmöglich fest und unerschütterlich seyn, wenn
sie nicht aus einem allgemeinen Zweifel über alle
seine bisherigen Ueberzeugungen, sich durch eignes
Nachdenken emporgehoben hat.

260.

Es ist hier nicht nöthig, daß wir uns vor der
Hand auf eine Definition von dem Begriffe des

höchsten Wesens einlassen. Eine Erklärung müssen wir aber wenigstens versuchen, und wo möglich eine solche, mit welcher alle zufrieden seyn können; weil wir hier doch zunächst alles auf den bloßen Begriff beziehn müssen, indem noch gar nicht davon die Rede ist, ob dem Begriffe auch ein wirklicher Gegenstand entspreche. Und eine solche Erklärung (Auseinandersetzung der in einem Begriffe zusammengefaßten Merkmale) wird vielleicht, der großen Uneinigkeit über die Sache selbst unerachtet, nicht unmöglich seyn; da die Bestimmungen, mit welchen ein solches Wesen gedacht werden muß, allgemein anerkannt werden. Denn der Begriff ist in der That von der Beschaffenheit, daß sich durchaus nichts hinzusetzen, nichts hinwegbringen läßt; er ist gleichsam durch eine ursprüngliche Form so bestimmt, daß, so verschieden auch die Ansichten seyn mögen, die sich jeder von dem höchsten Wesen eröffnet, dennoch alle in der Hauptsache übereinkommen. Wir wollen es also versuchen, diese allgemeinen Merkmale ganz kurz festzusetzen.

Anmerkung.

Im folgenden §. ist eine allgemeine Erklärung des Begriffs von Gott enthalten, die, wenn sie nicht mißverstanden werden soll, vorher folgender

Anmerkung bedarf. Um vom religiösen Glauben zu sprechen, muß vors erste etwas als die gemeinschaftliche Basis angenommen werden, worauf sich jener Glaube bezieht. Dieß ist unstreitig, nach der Meinung aller, der Begriff von Gott. Ob dieser Begriff definirt werden könne, ist eine Frage, die wir vor der Hand nicht zu beantworten brauchen; allein eine allgemeine Erklärung desselben ist so streitig eben nicht. Zuerst kann dieser Begriff hier nur erklärt werden historisch, d. h. theils nach den Bestimmungen, mit welchen er allgemein gedacht worden ist und noch gedacht wird, theils als eine Thatsache, die vorhanden ist im Bewußtseyn, und nun nach der Vorstellungsart, nach welcher überhaupt dem Menschen ein Daseyn wirklich vorstellbar ist, aufgelöst und bestimmt wird. Einen andern Weg, den Begriff von Gott zu bestimmen, giebt es natürlicherweise gar nicht. Nun habe ich im §. und an einem andern Orte, den Begriff von Gott, aus jenem Gesichtspunkte, historisch so bestimmt, daß ich sage, man denke sich darunter ein Wesen, das den völligen, nothwendigen Grund aller Erscheinungen, alles Daseyns, als eine Folge seines Seyns enthalte. Man hat dagegen eingewendet, daß diese Bestimmung falsch

sey, historisch, weil nicht alle Völker dieß unter Gott gedacht hätten, und sie doch eine allgemeine Erklärung seyn solle; philosophisch, weil der Begriff von Gott, als Grund aller Erscheinungen, nur halb vollendet sey, indem die moralische Beziehung, die wichtigste von allen, weggelassen sey. Gegen die erste Einwendung ließe sich zwar schon erinnern, daß man auf diejenigen Völker, welche Götter hatten, gar nicht Rücksicht zu nehmen brauche, weil sie keinen Gott haben, und diese allein sind es, deren Beyspiele man gegen die Allgemeinheit jener Bestimmung anführen könnte. Allein man könnte auch allerdings die Beyspiele der Philosophen einwenden, welche sich Gott keineswegs als das Princip alles Daseyns dachten. Aber hier glaube ich etwas zu behaupten, das schwerer zu glauben als darzuthun wäre, daß diese alle, wenn sie es auch nicht eingestanden, Atheisten waren. Einige Ideen zu einem Beweise dieser Behauptung werde ich sogleich aufstellen; hier nur so viel, daß alle, die den Begriff eines absoluten Princips alles Daseyns von dem Begriffe Gottes absonderten, nur einen leeren Begriff von Gott hatten. Und wir verdanken den lebendigen Begriff von Gott, nächst dem Stifter des Christenthums (im praktischen), im theoreti-

schen einer Schule, von welcher man wohl allgemein das Gegentheil erwarten möchte. Die Geschichte dieses Atheismus ist mit Scharfsinn gezeichnet in einem kleinen Aufsatze des Hemsterhuis, auf welchen ich mich hier wohl berufen darf: Lettre sur l'Athéisme (in dessen Oeuvres philosophiques Tom. II. p. 279. ff. ed. de Paris, deutsch bey Jacobi, über die Lehre des Spinoza, II. Beylage, S. 307. folg.) Was aber die zweyte Einwendung betrifft, so beruht sie theils auf einem Mißverstande, theils auf einer Verkennung des Gesichtspunktes, aus welchem jene Erklärung gegeben worden war. Zuerst nämlich, wenn gesagt wird, Gott müsse als der Grund aller Erscheinungen gedacht werden, so werden ja die andern Beziehungen desselben nicht ausgeschlossen, und man nimmt, wenn man dieß glaubt, das Wort Erscheinung offenbar in einem zu engen Sinne. Erscheinung ist mir jedes Daseyn überhaupt, in wiefern es wahrgenommen wird, also nicht bloß die äußere Erscheinung durch den äussern Sinn; sondern das ganze All, die unendliche Sphäre, in welcher das vorstellende Subject sich erblickt und als handelnd setzt, jede Thatsache, auf welche sich dasselbe handelnd bezieht, und, wenn ich so

sagen darf, sich ausbreitet, in wiefern sie vorgestellt, d. h. außer dem Bewußtseyn, als etwas wirkliches gedacht wird. Und in diesem Sinne wird wohl niemand leugnen, daß wenn Gott gedacht werde, alles Daseyn (alle Erscheinung) nicht blos als eine Bestimmung, sondern auch als die Folge seines Seyns gedacht werden müsse. Fürs zweyte war jene Bestimmung historisch gesucht und gegeben worden; nämlich als die Bestimmung einer Thatsache, in wiefern dieselbe, nach menschlicher Vorstellungsart, außer uns, als wirklich gedacht werden kann. Wenn blos davon die Rede wäre, wie Gott überhaupt gedacht werden könne oder müsse, so könnte vielleicht jene Bestimmung als willkührlich angesehn werden, da es aber darauf ankommt, wie er, wenn wir den blossen Begriff aus uns heraus, auf ein wirkliches Daseyn übertragen, als etwas Objectives gedacht werden müsse, so ist sie es nicht. Vielmehr sind alle Bestimmungen, mit welchen es, als ein wirkliches Object, als ein Wesen (Substanz, Urkraft, Urgeist oder wie man es nennen mag) gedacht werden muß, nothwendig aus der einzigen im folgenden §. gegebnen abzuleiten. Wiefern diese Bestimmungen mit dem Begriffe der Individualität zusammenstimmen, oder von dem-

selben aufgehoben werden, wird unten deutlicher werden; allein daß der Begriff von Gott, als einem von der Natur verschiedenen Wesen, (einem Individuo grenzenlos gedacht) nicht anders gedacht werden könne, als wiefern das Seyn Gottes den Grund alles Daseyns enthält, wiefern es die absolute Ursache (Princip, Kraft) von allem was da ist ausdrückt, erhellt schon daraus, daß es, wenn es als real (außer uns) gedacht werden, und von der Natur verschieden seyn soll, mit lauter Bestimmungen gedacht werden muß, die den Bestimmungen, mit welchen die Natur wahrgenommen wird, geradezu entgegengesetzt sind. Alles aber, was wir wahrnehmen, als außer uns vorstellen, nehmen wir wahr als bedingt, vermittelt, wir nehmen durchaus nichts (als wirkliches Object) unbedingtes, unvermitteltes wahr, und die Begreiflichkeit alles Daseyns überhaupt (die innere Möglichkeit) beruht auf der Vorstellung einer gegebenen Bedingung, einer vorhandenen Ursache (nach dem Princip des zureichenden Grundes); das Unvermittelte ist das schlechthin Unbegreifliche, und was begreiflich ist, ist eo ipso bedingt, vermittelt. Mithin kann es, unserer Vorstellung nach, d. h. in wiefern wir überhaupt ein Daseyn individualisiren, nur ein Einziges, Un-

bedingtes, Unvermitteltes geben, welches zugleich die absolute Vermittelung, die schlechthin gesetzte Ursache alles Vermittelten in seinem Seyn enthält, d. h. dessen Seyn die Ursache, die Kraft des Daseyns von allem ist. Hieraus folgt aber, daß Gott, wenn er als ein Wesen außer der Natur gedacht wird, gerade so und nicht anders gedacht werden könne, als im 261. §. der Begriff desselben bestimmt worden ist, und daß, wie in dem vorstehenden §. gesagt worden, der Begriff von Gott in der That von der Beschaffenheit ist, daß sich durchaus nichts hinzusetzen, nichts hinwegbringen läßt. Hierin liegt aber auch, wie mich dünkt, der Beweis für jene Behauptung, daß jede Vorstellungsart, in welcher der Begriff von Gott, als einem Wesen, von dem Begriffe einer absoluten Causalität abgesondert wird, zum Atheismus führe; eine Behauptung, die, wenn sie auch nicht wahr wäre, doch einen merkwürdigen Gesichtspunkt angäbe, aus welchem sich die meisten Widersprüche in den Untersuchungen über diesen Gegenstand, und der Gang, welchen die Vernunft hier genommen hat, betrachten und erklären ließe. Die Voraussetzungen endlich, die hier zum Grunde gelegt werden, brauchen wir, da

wir alles aus einem historischen Gesichtspunkte betrachten, hier nicht zu rechtfertigen. Nur das einzige erinnere ich noch, daß dieser Gesichtspunkt bey der ganzen folgenden, mehr kritischen Untersuchung festgehalten werden müsse, wenn die Tendenz derselben nicht verkannt werden soll.

261.

Zuerst also ist der Begriff von Gott der Begriff eines Wesens, das den völligen, nothwendigen Grund aller Erscheinungen (alles dessen was da ist) enthält. Indem wir uns Gott denken, denken wir ihn als den schlechterdings nothwendigen Grund alles Daseyns, denken wir alles was da ist, als eine Folge seines Seyns. Es ist also der Begriff von einer nothwendigen Ursache aller Dinge, (des möglichen Daseyns überhaupt).

262.

Es wird daher mit dem Begriffe von Gott ein schlechthin nothwendiges Wesen gedacht, dessen Möglichkeit in ihm selbst liegt, so wie die Möglichkeit alles Daseyns mit seiner nothwendigen Existenz gesetzt wird. Die Nothwendigkeit eines solchen Daseyns wird mit seiner Existenz gesetzt.

263.

Da ein solches Wesen den Grund (die Möglichkeit) alles Daseyns enthalten soll, so folgt, daß es nur ein einziges seyn kann; denn gesetzt, daß mehrere wären, so müßte eins entweder den Grund der übrigen, oder alle zusammen den Grund alles Daseyns enthalten. Im ersten Falle hörten die übrigen auf, das zu seyn was sie seyn sollen; im zweyten hingegen würde das nothwendige Wesen aufhören, den Grund aller andern Dinge zu enthalten; in beyden Fällen aber würde der Begriff selbst aufgehoben; es kann also das nothwendige Wesen nur eins seyn.

Anmerkung.

Man redet daher wohl eigentlich nicht ganz genau, wenn man die Einheit für ein Prädikat hält. Denn es ist im Begriffe selbst der Begriff der Einheit die Grundlage; und das Prädikat kann also auf nichts bezogen werden, sondern es ist ein eben so wenig sagendes Urtheil, als: A ist A. Es wird nämlich durch das Urtheil: Gott ist einzig, schlechterdings nichts weiter ausgesagt, als was in dem bloßen Satze, Gott ist, ausgedrückt wird. Jedes Prädikat aber muß, indem es etwas zu einem Wesen hinzusetzt, den Begriff

desselben erweitern und bestimmen; es wird also erfordert, daß das Wesen an sich schon gesetzt sey, dem die Prädikate beygelegt werden sollen. Indem aber ein nothwendiges Wesen gesetzt wird, wird nur eins gesetzt, und ich sage daher durch jenes Urtheil in der That nichts mehr, als: das einzige nothwendige Wesen ist eins. Es erhellet jene Behauptung, daß Einheit kein Prädikat Gottes sey, auch noch aus folgendem. Jedes Ding, das nicht in irgend einer Erfahrung gegeben wird, als Erscheinung, muß nach seinen Prädikaten synthetisch bestimmt werden, d. h. es wird das gedachte Wesen bestimmt, indem die Merkmale hinzugesetzt werden, denn seine Existenz beruht in dem Gedachtseyn; blos von einer Erscheinung (des innern oder äußern Sinnes) ist eine Analysis möglich. Denn daß ich ein solches Wesen mit allen seinen Prädikaten setze, und dann diese einzeln absondere, ist eine scheinbare Operation, indem, da der Begriff in keiner Erfahrung gegeben war, das Wesen selbst durch eine Synthesis von Merkmalen (in Gedanken) hervorgebracht wurde. Nun ist der Begriff von Gott schlechterdings kein Erfahrungsbegriff, folglich entspringen die Prädikate desselben nur dem Scheine nach analytisch, und das kann kein Prädikat seyn, ohne

was die Denkbarkeit des Begriffs selbst unmöglich wäre. Die Einheit ist aber schlechterdings etwas, das in der Denkbarkeit des Gegenstandes absolut enthalten ist, und man täuscht sich selbst, wenn man glaubt, sie sich zum Begriffe Gottes hinzugedacht zu haben. Endlich: jedes Prädikat bestimmt das Materiale des Begriffs; und es ist nothwendiges Prädikat, in wiefern der Begriff nicht vollständig ist ohne dasselbe, d. h. in wiefern der Gegenstand durch den Begriff nicht genau und vollständig bestimmt ist; durch eine Definition (welche die nothwendigen Prädikate aufzählt,) wird also blos das Materiale des Begriffs bestimmt. Nun ist aber Einheit zur bloßen Denkbarkeit nothwendig, indem die logische Möglichkeit des Begriffs ohne sie wegfallen muß; sie gehört also zum Formalen des Begriffs, oder zur bloßen Denkbarkeit absolut; sie kann mithin kein Prädikat seyn, da ein Prädikat den Inhalt eines bereits gedachten (also möglichen) Dinges bestimmt, durch die Einheit selbst aber dem Begriffe schlechterdings nichts hinzugesetzt wird. Aus diesem allen ist klar, daß wenn man von der Einheit Gottes als einem Prädikate desselben redet, man die Form des Begriffs (die logische Möglichkeit) offenbar mit dem Inhalte desselben ver-

wechselt. Und ich frage den, welcher sagt, die Einheit sey attributum Dei, blos cuiusnam Dei; und wenn er antwortet, des wahren Gottes (dessen Begriff keinen Widerspruch enthält), so setze ich hinzu atqui unius; und die Definition von der Einheit würde also so lauten, die unitas dei ist illud attributum dei unius, quo ens necessarium unum est. Es ist daher weiter nichts zu sagen, als: das nothwendige Wesen ist eins.

264.

Da ferner das nothwendige Wesen den absoluten Grund aller Erscheinungen (alles Daseyns) enthalten soll, so folgt, daß dasselbe nicht selbst eine Erscheinung seyn könne. Es ist also eine Wahrnehmung, eine Erfahrung von dem nothwendigen Wesen unmöglich. Denn es widerspricht sich selbst, daß Etwas der Grund aller Erscheinung, und Erscheinung zugleich sey.

Anmerkung.

Erscheinung wird hier in demselben Sinne genommen, nach welchem es in der Anmerkung zum 260. §. bestimmt worden ist. Jedes Daseyn, in wiefern es außer uns wahrgenommen, und als

wirklich begriffen, d. i. vorgestellt wird, heißt hier Erscheinung sowohl des innern als des äußern Sinnes. Es liegt daher ursprünglich im Begriffe Gottes, daß er nicht selbst eine Erscheinung seyn, d. h. daß sein Daseyn außer uns wirklich wahrgenommen, als solches vorgestellt und begriffen werden könne. (Begreifen und vorstellen ist in diesem Falle eins.) Wir werden dieses Sazzes, in diesem Sinne, uns in der Folge mehrmals erinnern müssen, da er gleichsam die Basis ist, auf welcher alles beruhet. Gott, in dem Begriffe, in welchem er hier genommen werden muß, kann seinem Daseyn nach nicht wahrgenommen, nicht erkannt werden, denn dieß widerspricht dem Begriffe selbst. (§. 273—283.) Da dieß alles nur ganz kurz angegeben, nicht ausgeführt werden konnte, so verweise ich diejenigen, denen die Sätze, auf welche es hier ankommt, nicht ganz erinnerlich sind, auf eine eben so deutliche als tiefsinnige Darstellung derselben bey Jacobi, a. a. O. VII. Beylage, vorzügl. S. 423—430.

265.

Der Inbegriff aller Erscheinungen (aller Gegenstände der Erfahrung) heißt aber Natur, folglich muß das nothwendige Wesen von der Na-

tur verschieden seyn. Denn es kann nicht zur Natur gehören, und doch der Grund die Ursache derselben seyn. Demnach ist der Begriff des nothwendigen Wesens der Begriff einer übernatürlichen, von der Natur verschiedenen, Ursache der Natur.

266.

Da diese Ursache als nothwendig gedacht werden muß, so ist ein Anfang und Ursprung derselben ein Widerspruch, folglich muß das nothwendige Wesen als ewig gedacht werden; und weil die Nothwendigkeit der Existenz die Nothwendigkeit aller Bestimmungen derselben enthält, so muß das höchste Wesen auch unveränderlich seyn.

267.

Die Mehrheit der Theile widerspricht dem Begriffe der Nothwendigkeit, in wiefern sie weder alle gleich nothwendig, noch alle einzeln zufällig und blos zusammengenommen nothwendig seyn können; folglich muß das schlechterdings nothwendige Wesen einfach seyn.

Anmerkung.

Ich gestehe, daß mir diese Entwickelung des Begriffs der Einfachheit aus dem Begriffe der

Nothwendigkeit in sofern nicht Genüge thut, in wiefern dadurch blos so viel dargethan wird, daß einzelne Theile an dem höchsten Wesen nicht unterschieden werden können. Ob aber ein Wesen ohne alle Theile gedacht werden könne, als wirklich existirend, ist eine andre Frage, die ich vor der Hand noch nicht bejahen möchte. Es giebt vielleicht noch einen andern Weg, auf den Begriff der Einfachheit des nothwendigen Wesens zu kommen, der uns aber jetzt noch nicht geöffnet ist. Indessen ist es hinreichend, daß hieraus so viel erhellet, daß das schlechterdings nothwendige Wesen nicht mit mehreren verschiednen Theilen gedacht werden könne. Sollte sich am Ende zeigen, daß hieraus wirklich die Schwierigkeit entstehe, wie ein solches Wesen überhaupt als existirend gedacht werden könne, so würde dieß blos zum Beweise dienen, daß das unendliche Wesen unbegreiflich ist, und daß die Vernunft, je weiter sie hier vordringt, desto mehr ihre Schwäche gewahr werde.

268.

Da endlich das schlechterdings nothwendige Wesen der absolute Grund aller Dinge seyn muß, so muß ihm auch der Inbegriff derjenigen Realitäten zukommen, ohne welche das Daseyn der Dinge

mit den Bestimmungen, mit welchen sie existiren, nicht möglich ist. Es muß also gedacht werden als das allervollkommenste Wesen.

269.

Diesem nach enthält der Begriff von Gott den Begriff eines nothwendigen, von der Natur verschiedenen, ewigen, unveränderlichen, einfachen und allervollkommensten Wesens, welches den absoluten Grund aller Erscheinungen (alles dessen, was da ist) enthält, welches selbst aber schlechterdings keine Erscheinung seyn kann.

270.

Wir können uns nicht darauf einlassen, zu beweisen, daß diese einzelnen Prädikate Gott beygelegt werden müssen, sondern folgern dieß unmittelbar, aus dem Grundbegriffe, den alle mit einem solchen Wesen, das Gott seyn soll, verbinden, daß Gott nämlich der Grund aller Erscheinungen, der Urheber alles Daseyns sey. Indessen ist hieraus zugleich klar, in wiefern diese Prädikate an Gott wirklich unterschieden werden können. Denn sie sind nothwendige Merkmale, mit denen das höchste Wesen gedacht werden muß, und daher beruhet die Behauptung, daß in Gott eigentlich jene Prädikate nicht

unterschieden sind, auf einem bloßen Mißverständnisse. Eigenschaft ist nämlich jede Bestimmung, mit welcher Etwas gedacht wird oder wahrgenommen werden kann; und es ist nichts gedenkbar, ohne daß nicht verschiedene Bestimmungen mit demselben gesetzt würden; folglich muß auch das nothwendige Wesen mit gewissen wirklich verschiedenen Eigenschaften gedacht werden.

Anmerkung.

Etwas anders ist es, wenn der menschliche Verstand es unternimmt, die wirklichen Realitäten zu bestimmen, mit welchen das höchste Wesen, in wiefern es der schlechterdings nothwendige Grund alles Daseyns ist, gedacht werden muß. Denn da diese Vollkommenheiten ganz aus dem Daseyn geschlossen werden, (nach der Regel: quicquid est in effectu, esse debet in causa) so muß man freylich eingestehen, daß hier eine wahre Unterscheidung nicht möglich sey, sondern daß man blos die höchste Ursache in verschiedenen Verhältnissen zu dem Daseyn denke, und dadurch eine Eintheilung verschiedener Eigenschaften erhalte, von denen sich aber nicht sagen läßt, wie sie in Gott angetroffen und unterschieden werden. Das Verfahren der Vernunft ist hier ganz ana-

logisch; und es ist unmöglich, hier eine wahre Unterscheidung vorzunehmen, wie schon oft ist erinnert worden. Es ist daher in der That nichts als ein bloßer Mißverstand, wenn man gegen solche Bestimmungen einwendet, daß sie doch nicht so in Gott selbst gesetzt werden dürfen. Dieß wird wohl niemand behaupten, der es weiß, wir haben von der Art des göttlichen Daseyns gar keinen Begriff, außer in wiefern wir denselben nothwendig bestimmen müssen aus dem Begriffe Gottes selbst. Allein wir können doch nicht umhin, jedes Wesen, das wir als wirklich existirend denken, mit und unter gewissen Bestimmungen existirend uns vorzustellen, also auch Gott. Daß hier alles blos analogisch, und subjectiv sey, bedarf keiner besondern Erörterung.

271.

Diese Eigenschaften aber können nur in sofern gefunden werden, in wiefern sie aus den Verhältnissen (Bestimmungen) nothwendig fließen, mit welchen das höchste Wesen, nach dem eben erörterten Begriff, gedacht werden muß. Zuerst, indem wir den Begriff von Gott überhaupt fassen, als einem existirenden Wesen, müssen wir ihm alle die Eigenschaften beylegen, mit welchen ein von der Natur

verschiedenes, übernatürliches Wesen gedacht werden muß, also mit lauter Bestimmungen, die denjenigen geradezu entgegengesetzt sind, mit welchen wir alles Daseyn außer das göttliche wahrnehmen; hierdurch erhalten wir die sogenannten negativen Eigenschaften. Zweytens, indem wir ihn im Verhältniß zu der Welt, deren Ursache in seinem Seyn liegt, denken, müssen wir ihm alle Eigenschaften beylegen, ohne welche er nicht als das Princip alles Daseyns gedacht werden kann. Auf diesem Wege erhalten wir die positiven oder Causal-Eigenschaften.

Anmerkung.

Die Entwickelung der Eigenschaften, mit welchen Gott gedacht werden muß, ist noch lange nicht so befestigt, daß sie nicht einer neuen Erörterung bedürfte, wozu aber hier der Ort nicht ist. Blos des Zusammenhanges und des Folgenden wegen, §. 279. folg. ist das Wenige in diesem und dem folgenden §. gesagt worden. Nur das einzige finde ich nicht unnütz hier zu erinnern, daß der Mensch, zur Erkenntniß der Natur des göttlichen Daseyns, den sichersten, den fruchtbarsten, und auf die erhabensten Resultate führenden Weg einschlägt, wenn er seine eigne moralische Natur in sich entwickelt. Denn welche Frage kann ihm

wichtiger erscheinen als diese: welche Beziehung findet zwischen mir und dem höchsten Wesen Statt, welches Analogon zwischen der unendlichen Weisheit, Freyheit und Heiligkeit, und meiner Vernunft? Des Menschen ganzes Wesen strebt nach dem göttlichen, und kann nicht aufhören, sich, wenn ich so sagen darf, in die Tiefen der Gottheit zu versenken, und innig verbunden mit dem göttlichen Daseyn, sein wahres Leben zu gewinnen; in welcher Verbindung steht also die göttliche Natur mit der seinigen? Ich kann nicht unterlassen, hier an die vortreffliche Darstellung zu erinnern, welche sich beym Hemsterhuis findet; Aristée ou de la Divinité, Oeuvres philosoph. Tom. II. p. 69. folg. und begnüge mich zu der Frage des Aristeth: cet Etre est d'un ordre infiniment au dessus de nôtre intellecte; ainsi quelle idée me ferai-je de Dieu? *Je ne puis le comparer à rien.* Si je me suppose des relations avec lui, il faut, qu'il y ait quelque *analogie entre lui et moi* - - - comment pourrais-je lui attribuer toutes ces qualités qui decorent les foibles mortels? die wahre Antwort des Diocles zu fügen, S. 99: croyez-vous en vous-même, Aristée, *lorsque vous aurez epuré*

cet organe, qui eſt tourné vers les choſes divines, (ὄργανον ψυχῆς, ᾧ μόνῳ θεατόν ἐστι τὸ θεῖον) **comme l'œuil eſt tourné vers la lumière; c'eſt allors, que vous trouverez cette attraction et cette homogénéité,** *dans l'aiſance, avec laquelle les hommes exercent le bien.*

272.

Ueberhaupt alſo wird Gott gedacht als der Urheber alles Daſeyns, deſſen Seyn allem Daſeyn geradezu entgegengeſetzt iſt, und der Begriff deſſelben enthält lauter Beſtimmungen, die allen Eigenſchaften des Daſeyns ſchlechterdings entgegengeſetzt ſind. Wir können aber zugleich nicht umhin, ihn mit gewiſſen Realitäten zu denken, in welche wir den Grund alles Daſeyns ſetzen; die wir ihm aber im höchſten, unendlichen Grade beylegen, weil die Unendlichkeit die allgemeine, allem Daſeyn entgegengeſetzte Beſtimmung iſt.

273.

Allein ſchon aus dieſem Begriffe von Gott muß ſich ergeben, daß ſein Weſen kein Gegenſtand der Erkenntniß, daß ſein Daſeyn ſchlechterdings nicht erkennbar ſey. Man darf in der That nur den Be-

griff, den man sich von dem unendlichen Wesen macht und machen muß, mit den Gesetzen der menschlichen Erkenntniß vergleichen, um zu dem Geständnisse zu gelangen, daß es unmöglich sey, von dem Daseyn desselben eine wahre Erkenntniß zu erhalten. Und man würde es früher aufgegeben haben, den Unendlichen gleichsam in einer endlichen Wahrnehmung darzustellen, wenn man sich daran erinnert hätte, daß nur ein endliches, bedingtes, in einer Erscheinung wahrgenommnes Daseyn wirklich erkennbar sey; daß man es also aufgeben müsse, das unendliche unbedingte Seyn zu ergreifen, und sagen zu wollen: da ist es.

274.

Wovon kein unmittelbares Bewußtseyn möglich ist, davon findet auch keine Erkenntniß Statt; alles Daseyn, wenn es wirklich erkannt werden soll, muß außer dem Bewußtseyn wirklich wahrgenommen werden; durch bloße Begriffe läßt sich kein äußeres Daseyn erkennen, darthun, beweisen. Gott müßte also ein Gegenstand der Erfahrung durch die Sinne, eine Erscheinung werden, wenn sein Daseyn erkannt werden könnte.

Anmerkung.

Hieraus kann auch das eine nähere Bestimmung erhalten, was ich an einem andern Orte gesagt habe, nämlich: aus Begriffen lasse sich kein Factum erweisen. Ich nenne nämlich ein solches eine jede äußere Thatsache, die ihren Grund außer uns hat. Kann nun nicht von einer wirklichen Erscheinung durch den Begriff der Causalität, auf eine solche nothwendige Thatsache geschlossen werden, so bleibt nichts übrig, als die Möglichkeit einer solchen, oder in dem, am a. O. angegebnen Falle, die bloße Wahrscheinlichkeit. Es wird also zwar nicht geleugnet, daß, wovon dort die Rede war, der Glaube an die Göttlichkeit der Religion, durch die innere Vortrefflichkeit derselben erleichtert, und in jedem vernünftigen, welchem daran liegt, zu wissen was er glaubt, vorzüglich bekräftigt und verstärkt werde. Allein es folgt hieraus immer weiter nichts, als blos, größere Glaubwürdigkeit, und eine Nöthigung, anzuerkennen, diese so höchst weise und vortreffliche Religion könne durch eine besondere Veranstaltung von Gott bekannt gemacht worden seyn; daß sie es aber wirklich sey, kann, deuchte mir, dadurch nicht bewiesen werden. Und das ist das Factum, von welchem die Rede war: die gesche-

hene unmittelbare Offenbarung; daß diese wirklich einem Menschen wiederfahren sey, könnte, nach meiner Behauptung, dadurch nicht bis zur nothwendigen Ueberzeugung gebracht werden. Und diese Behauptung ist für sich gegründet, ohne daß dadurch den subjectiven Ueberzeugungsgründen den Eintrag geschehen sollte. Doch es ist hier der Ort nicht, mehr hierüber zu sprechen, da sich eine andre Gelegenheit dazu darbieten wird, wie in der Vorrede gesagt worden ist. Nur so viel zur Erklärung jener vielleicht nicht bestimmt genug ausgedrückten Behauptung. M. s. meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Abschnitt I. Kap. I. §. 118. Hiermit ist die folgende Abhandlung zu vergleichen Kap. II. §. 201 — 222.

275.

Dieß ist aber unmöglich; denn es liegt im Begriffe von diesem Wesen, daß es der Grund aller Erscheinung sey, woraus unmittelbar folgt, daß es selbst nie Erscheinung seyn könne. (§. 264.) Ferner muß das Seyn Gottes gesetzt werden mit lauter Bestimmungen, die dem Daseyn entgegengesetzt sind, und es liegt am Tage, daß die Wahrnehmung desselben allen Gesetzen der menschlichen Erkenntniß

widersprechen müßte. Man darf sich nur an die Begriffe der Unendlichkeit, Raumlosigkeit, Unkörperlichkeit u. a. m. erinnern, um diese Behauptung wahr zu finden.

Anmerkung.

Ich glaube mit diesem allen so wenig etwas neues zu sagen, daß ich es gewiß nicht erwähnt haben würde; wenn es nicht nothwendig zum Zusammenhange dieser Ideen gehörte. Vielmehr mußte sich wohl allen, die über den Begriff von Gott nachdachten, die Bemerkung aufdringen, daß er lauter Merkmale enthalte, welche den Merkmalen alles Daseyns, das uns bekannt ist, geradezu entgegengesetzt sind. Hieraus muß denn auch die Folge fließen, welche §. 274. angegeben worden, und welche §. 276—278. noch von einer andern Seite dargestellt worden ist. Aber es gehört mit zum gewaltsamen Geiste unsers Zeitalters, übersehene, oder nicht genug benutzte Ideen, darum sogleich für neu zu halten, weil sie in den gewöhnlichen Ideengang nicht passen; oder sie verächtlich abzuweisen, wenn man ehrlich genug ist, einzugestehn, daß sie nicht neu sind. Solche Wahrheiten sind alle so alt, als die Vernunft, und man will ja in der That nichts weiter, als sie

neugeltend zu machen. Und warum sollte man solche Wahrheiten nicht hervorrufen, wenn sie auch nicht gewöhnlich waren? Für den gemeinen Verstand sind sie zwar nicht, aber sie helfen der Vernunft zur Selbsterkenntniß, wo sie diese am wenigsten entbehren kann. Und was haben alle, in denen der Geist Gottes wohnte, anders gesagt, als daß der Urquell alles Seyns und alles Lebens unbegreiflich, und dem sterblichen Auge unerkennbar sey? Sie alle bestätigen durch ihr Zeugniß, wie wenig sich in der Erkenntniß des Göttlichen die Vernunft anmaaßen dürfe. Dennoch wäre es vielleicht besser, solche Spitzfindigkeiten, wie hier immer noch herrschen, gar nicht aufdecken zu dürfen. Da sie aber dem wahren Erkenntniß, welches besteht in dem Glauben des Unsichtbaren, im Wege stehn, und den lebendigen Glauben, durch den Klang leerer Worte, nicht aufkommen lassen, so ist es Zeit, jenem anmaaßenden Spiele ein Ende zu machen, und ein jeder trage dazu bey, so viel an ihm ist, doch nicht um losen Geschwäzes willen, sondern zur Erbauung des Glaubens. Man vergl. hiermit die Anmerkung am Ende dieses Abschnitts.

276.

Alles Daseyn muß ferner, in wiefern es wirklich außer uns vorgestellt werden soll, wahrgenommen werden in der Natur; außer derselben ist für uns nichts, und kann so von uns nichts wahrgenommen werden. Jedes Daseyn also, das wirklich erkannt werden soll, muß erkannt werden als ein Theil der Natur, zur Natur gehörig, ein Glied in der Kette der Erscheinungen; mithin müßte das Daseyn Gottes, wenn es wirklich erkannt werden sollte, ebenfalls wahrgenommen werden in der Natur, als ein Theil derselben, zu ihr gehörig. Es soll aber nach dem Begriffe (eines bestimmten Wesens) gedacht werden, als von der Natur verschieden, als über die Natur, folglich kann die Erkennbarkeit nicht gedacht werden, ohne daß der Begriff selbst aufgehoben würde.

Anmerkung.

Ich füge hier noch eine andre Vorstellung hinzu, die hoffentlich das bereits gesagte noch von einer andern Seite deutlicher machen wird. Alles, was wir außer uns wahrnehmen, nehmen wir wahr als bedingt, vermittelt, begrenzt, und es läßt sich durchaus, nach den Gesetzen unserer Erkenntniß, nichts Unbedingtes, Grenzenloses auf-

ser uns wahrnehmen und erkennen. Dieser Satz kann hier nicht erwiesen werden, er gründet sich aber auf die unleugbare Wahrheit: daß wir nichts außer uns wahrnehmen, als mit und nach dem Gesetze der Causalität, d. h. daß jedes Daseyn, das wir als wirklich außer uns setzen und annehmen, für uns weiter nichts ist, als eine bloße Bestimmung, mit welcher unsere eigne Causalität gedacht und vorgestellt werden muß. Die Außenwelt ist für uns (wenn von Speculation die Rede ist, wie hier) blos das Product unserer eignen Causalität. Indem wir also ein Daseyn außer uns wahrnehmen, nehmen wir es eo ipso als etwas Vermitteltes, Bedingtes wahr, und die Welt ist uns nichts anders, als der Inbegriff von allem Vermittelten, Bedingten, nämlich in wiefern ihr Daseyn außer uns wirklich wahrgenommen wird. Doch wir kehren zurück. Da wir nun jedes Daseyn außer uns als ein Vermitteltes, Bedingtes wahrnehmen müssen, so folgt, daß das Daseyn Gottes, wenn es außer uns wirklich wahrgenommen, erkannt wird, uns ebenfalls als etwas Bedingtes, Vermitteltes, sein Wesen als ein natürliches, erscheinen müßte, welches dem Begriffe selbst widerspricht. Denn es ist kein Grund vorhanden, aus dem Natürli-

chen herauszugehn und es in ein Uebernatürliches zu verwandeln, so wie wir auf der andern Seite, wenn wir von einer Erkenntniß des Daseyns Gottes sprachen, oder dasselbe außer uns bestimmt vorstellen wollen dasselbe, das Uebernatürliche sofort in ein Natürliches verwandeln. Aus diesem allen scheint das was im 275. und 276. §. so wie im folgenden gesagt worden ist, eine neue Bestätigung zu erhalten. (m. vgl. die Anmerk. zu §. 284.) Ich verweise noch auf Jacobi, über die Lehre des Spinoza, VII. Beyl. vorzüglich von S. 423. an.

277.

Daseyn, heißt, irgendwo im Raume vorhanden seyn; Gottes Daseyn müßte also irgendwo wahrgenommen werden, in irgend einem Raume, welches dem Begriffe von Gott selbst widerspricht, da sein Daseyn, als ein unendliches, in keinem einzelnen Raume beschränktes Daseyn, gedacht werden muß, wenn es von allem andern Daseyn unterschieden seyn soll.

278.

Ja man widerspricht sich selbst, wenn man von einem Erkennen des Daseyns Gottes redet; denn

nichts wird außer dem Bewußtseyn erkannt, als in einem gewissen Raume; und wenn wir einen unendlichen Raum als die Sphäre des Daseyns Gottes setzen, so setzen wir etwas sich selbst widersprechendes, oder es bleibt uns nichts übrig, als die unendliche Natur für Gott selbst zu halten.

Anmerkung.

So unleugbar der Satz ist: alles was wir ausser uns wahrnehmen, nehmen wir im Raume wahr, oder: jedes Daseyn außer uns wird in einem bestimmten Raume wahrgenommen; so nothwendig ist die oben aufgestellte Folgerung in Ansehung der Erkenntniß des Daseyns Gottes. So bald wir uns Gott als wirklich existirend außer uns vorstellen, sein Wesen bestimmt außer uns denken, so bald müssen wir es in einem gewissen Raume denken; d. h. soll das Daseyn Gottes wirklich erkennbar seyn, so muß es im Raume erkannt werden, denn die Vorstellung des Raums ist von der Vorstellung jedes Daseyns außer uns unzertrennlich. Nun kann aber das Wesen Gottes nicht im einzelnen Raume gedacht werden, denn dadurch würde der Begriff selbst aufgehoben, und Gott vorgestellt als ein Theil der Natur; denn Natur heißt alles, was wir außer uns,

d. i. im Raume wahrnehmen. Es bleibt also nichts übrig, als das Daseyn Gottes als in dem unendlichen Raume vorzustellen, in wiefern von der Erkennbarkeit desselben die Rede ist. Dieß führt aber, wenn es überhaupt gedacht werden kann, auf den Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Substanz, wie im folgenden §. gesagt wird. Hieraus ist also offenbar, daß, wenn man behaupten wollte, das Daseyn Gottes sey außer uns wirklich erkennbar, man entweder den Begriff von Gott aufheben, oder jenes als unendlich ausgedehnt denken müßte. Es ist hier nicht davon die Rede, ob ich mir selbst das Daseyn Gottes ohne eine unendliche Ausdehnung der Substanz denken könne; denn wenn dieß der Fall nicht wäre, so müßte ich den Begriff von Gott aufgeben (vgl. die Anm. zu §. 260.); sondern blos davon, ob es ohne jene Wahrnehmung außer mir erkannt, wirklich wahrgenommen werden könne. Wer die Erkennbarkeit des göttlichen Daseyns behauptet, redet nicht blos vom Denken desselben, noch davon, daß er in sich oder in der Natur nothwendige Veranlassung finde, wodurch er genöthigt wird, das Daseyn Gottes anzunehmen, vorauszusetzen und zu glauben; denn mit dieser Ueberzeugung, mittelbarer Erkenntniß (Glau-

ben) hat die Speculation nichts zu schaffen: sondern er redet von einer wirklichen Wahrnehmung, von einem Ergreifen des Daseyns Gottes, als eines äußern Gegenstandes des Bewußtseyns. Daß er aber von etwas ganz unmöglichem spreche, leuchtet, glaube ich, auch ohne jene Gründe, einem jeden ein; und es wäre in der That kaum nöthig, sich auf einen Beweis einzulassen, wenn es nicht unumgänglich nöthig wäre, der Speculation auf einmal und auf immer den Weg abzuschneiden, damit man erkenne, mit der Speculation sey hier so wenig etwas gethan, daß man sie vielmehr ganz aufgeben müsse, wenn man zu einem festen Glauben an Gott gelangen wolle. Und dieß zu zeigen, ist die Absicht dieses ganzen Abschnitts, nämlich der Erkenntniß, der Speculation, die Flügel zu beschneiden, und dadurch den Glauben zu rechtfertigen.

279.

Man nehme nur den Begriff der Allgegenwart. Was wollen wir anders damit anzeigen, als daß das Daseyn Gottes in keinem einzelnen Raume eingeschränkt sey. Aber irgendwo muß doch Gott seyn; außer der Welt, sagt ihr, und verschieden von derselben ist sein Wesen; wo ist es also?

denn außer der Welt ist für uns nichts. Es muß in der Welt seyn; also entweder in einem bestimmten Raume, oder in jedem Raume, er muß den ganzen Raum erfüllen. Auf welche Folgerungen führt aber die letzte Behauptung? Auf eine unendliche Ausdehnung; denn alles was im Raume ist, ist ausgedehnt.

Anmerkung.

Der letzte Satz kann nicht anders verstanden werden, als in dem Sinne, in welchem er hier gemeint ist. Alles was wir außer uns wahrnehmen, nehmen wir im Raume wahr, und in sofern auch als ausgedehnt. Beydes ist unzertrennlich. Ohne die Anschauung des Raums ist selbst der Begriff des äußern Daseyns unmöglich, und jene ist mit dem Begriffe der Ausdehnung unzertrennlich verbunden. Raum und Ausdehnung (eigentlich Wechselbegriffe) sind die Sphäre, in welcher uns die Außenwelt erscheint. Diese Sätze zu beweisen, bedürfte es einer Untersuchung, was Raum und Ausdehnung sey, welche nicht an diesen Ort gehört. Genug, daß es unleugbar ist, Raum und Ausdehnung seyen die nothwendigen Bestimmungen, mit denen überhaupt das äußere Daseyn wahrgenommen wird. Auf die Objecti-

vität derselben brauchen wir uns hier nicht einzulassen, da es hinreichend ist, wenn zugegeben wird, daß sie subjectiv, d. h. für unsere Erkenntnißgesetze nothwendige Bestimmungen aller äußern Wahrnehmung sind. Hemsterhuis erkannte daher selbst, daß das Daseyn Gottes ohne die Vorstellung des Raums nicht gedacht werden könne; er sagt am a. O. S. 88. *le seul infini réel* et parfaitement absolu dans la nature, c'est *l'espace;* il est un --- sa non-existence est absurde --- *deux infinis absolus*, distingués l'un de l'autre, *sont impossibles*, puisque cela supposeroit des bornes quelconques contradictoires à l'infinité, par nos raisonnements nous sommes parvenus à la conviction géométrique et parfaite de l'existence d'un *seul Dieu créateur*, *qui existe par essence*, par sa propre force, et qui par conséquent est *infini*. — Ainsi *l'espace*, un et infini, n'est pas un être ou une essence distincte; et par conséquent il *est un attribut du Dieu*. C'est le seul attribut par lequel nous connoissons ce grand être, au moyen même des nos organes. Und auf diese Vorstellung, daß der unendliche Raum eine Eigenschaft sey, mit welcher das unendliche Wesen

gedacht werden müsse, gründet er sehr consequent den Begriff der Allgegenwart. Mais, fährt er fort, ce qui résulte géométriquement de ce grand attribut, c'est la *toute présence* de la Divinité. Beydes ist unzertrennlich; allein ob diese Vorstellung, so scharfsinnig sie ist, indem sie die körperliche Ausdehnung ganz auszuschliessen scheint, gegen die gemachten Einwürfe gerechtfertigt werden könne, ist sehr zu bezweifeln.

280.

Aber Gott ist ein Geist. — Welchen Begriff haben wir aber wohl von dem Daseyn eines Geistes? Und heißt Daseyn etwas anders, als in einem Raume vorhanden seyn? Ich habe zwar schlechterdings keinen Begriff von dem Daseyn meines Geistes; allein in wiefern ich mir sein Daseyn vorstelle, stelle ich mir es doch, als einen gewissen Raum (den Körper) erfüllend, vor. Ist nun das Daseyn Gottes das Daseyn eines unendlichen Geistes, so muß es als allen Raum erfüllend vorgestellt werden. Was bleibt aber dann zu denken übrig, als eine unendliche Ausdehnung der Substanz?

281.

Allein ihr schränkt den Begriff der Allgegenwart ein auf eine unendliche, in keinem

Raume eingeschränkte Wirksamkeit. Wir wollen es vergessen, daß ihr dadurch nicht erklärt, was ihr erklären wolltet, nämlich das Daseyn selbst; wir wollen zugeben, daß dieß das einzige ist, was ihr euch bey der Allgegenwart noch denken könnt. Aber ein Wesen, das überall wirket, muß doch irgendwo vorhanden seyn: und ich lege von neuem den Gegensatz vor: Gott ist entweder irgendwo, oder überall, oder nirgends. Denn wenn ihr eine Wirksamkeit als unendlich setzt, wenn ihr sie in keinem einzelnen Raume denkt, wo setzt ihr das Wesen, dem jene Wirksamkeit zukommt? Können wir denn sagen, unser Geist wirke unmittelbar im Körper, ohne daß wir sein Daseyn im Körper setzen? Lasset uns also eingestehn, daß wir vom bestimmten Daseyn Gottes nicht einmal einen Begriff haben, der nichts widersprechendes enthielte.

Anmerkung.

Die Behauptung, daß jeder Begriff von Gott, wenn er bestimmt das Wesen desselben, und das Daseyn erklären soll, etwas widersprechendes enthalte, ist es, von deren Wahrheit man sich nothwendig überzeugen muß, um nie auf Irrwege zu gerathen. Ich muß es schlechterdings aufgeben,

das Daseyn und innere Wesen Gottes ergründen und bestimmen zu wollen, wenn ich nicht auf leere Speculationen verfallen, oder wohl gar auf die paradoxesten, widersprechendesten Behauptungen gerathen will. Der Unendliche sey mir unbegreiflich, aber sein Daseyn, seine göttliche Kraft und Herrlichkeit, mir in jedem Augenblicke meines Daseyns, der ich wirklich mit klarem Bewußtseyn lebe, mir gegenwärtig; dieß ist es, wovon der Mensch nur eine Ueberzeugung zu haben braucht, um fähig zu seyn, jenen Glauben ganz in seinem Innersten aufzunehmen und zu befestigen. Die Alten erkannten dieß zum Theil, und welcher Mensch sollte es nicht erkennen, daß des unendlichen Wesens Daseyn und Natur von einem endlichen Verstande nicht begriffen (in Grenzen eingeschlossen) werden könne? Δεον νομιζε, ζητει δε μη· πλεον γαρ του ζητειν ουκ εχεις, dieß ist der wahre Gesichtspunkt, aus welchem dieß alles betrachtet werden muß. Man mag daher das Daseyn Gottes darstellen wollen, wie man will, man übersteigt allemal die Grenze der menschlichen Erkenntniß, und indem man aus sich selbst nicht blos den Glauben, sondern auch das Daseyn Gottes erklären und bestimmen will, geräth man auf die widerspre-

chendsten Behauptungen, und in eine Zerrüttung des gemeinen Sinnes, welche alle Ueberzeugung aufhebt. Wer mit der ältern Litteratur bekannt ist, wird diese Bemerkung schon längst gemacht haben; aber ich glaube hinzusetzen zu dürfen, daß die aufs höchste gespannte Art, Gegenstände der Art in den neuesten Zeiten zu behandeln, und das Bemühen, aus der Vernunft gleichsam das Daseyn Gottes darzulegen und objectiv vorzustellen, schlechterdings eben dahin führen muß, wohin ehemals Mangel an Kriticismus führte. Das schlimmste dabey ist, daß ein solches Verfahren durch die, den allgemeinen Menschensinn empörendsten Behauptungen und Sätze, auf jeden Fall mehr Verwirrung anrichtet, als es zur Erweiterung und Befestigung des Glaubens führt. Ob es geradezu zum Atheismus, d. h. zu Vorstellungen führe, die den Glauben an Gott zuletzt aufheben müssen, ist noch eine Frage, die wohl nicht jeder verneinen dürfte. Ich für mein Theil gestehe, daß ich nicht einsehe, wie man einen solchen Abweg vermeiden will, und wünsche, daß man hier aufhören möge, sich selbst und andre in Speculation zu verwirren, bey denen der wahre Glaube an Gott durchaus gar nichts gewinnen kann. Ich beschließe diese Anmerkung,

deren Länge jeder, der mit dem gegenwärtigen Zustande der Phliosophie bekannt ist, leicht entschuldigen wird, mit den vortrefflichen, wahren Worten des Hume: God is infinitely, superior to our limited view and comprehensions; and is more the object of worship in the temple, than of disputation in the schools. *Dial. conc. natur. Rel. Dial. II.* p. 101.

282.

Ist also nicht einmal ein wirklicher Begriff vom Daseyn Gottes möglich, und das Daseyn Gottes völlig unbegreiflich, so braucht es keinen Beweis, daß das Daseyn Gottes durchaus nicht wirklich erkennbar sey. Und man spricht in der That von etwas, das sich selbst widerspricht, wenn man von einer wirklichen Erkenntniß des Daseyns Gottes redet.

283.

Vom Wesen Gottes, von seinem Seyn ist folglich gar nicht die Frage; das Endliche kann das Unendliche nicht fassen. Wir begreifen nichts als das Endliche, Bedingte, Vermittelte, und die Vernunft kann wohl emporstreben zu dem Unendlichen, aber sie vermag nicht es zu begreifen. Der Mensch, wel-

chem das Wesen Gottes noch so ziemlich begreiflich vorkommt, hat sich im Grunde noch nicht über das Endliche erhoben; er hat sich ein Bild aus dem Reiche der Sinnenwelt entworfen, und ihm die Farben der Unendlichkeit geliehen; aber das Bild ist immer ein irdisches, und sein Gott ist nichts mehr oder minder als ein höchst vollkommner Mensch. Der Weise, welcher sich im staunenden Nachdenken über das Wesen Gottes verlor, legte in dem Geständnisse, das er dem Tyrannen that, ein Bekenntniß ab, das für alle Vernunft gethan werden kann.

284.

Denn — es ist unmöglich, daß die Speculation hier bis ans Ende gelange; es ist unmöglich, das Wesen Gottes und sein Daseyn zu begreifen. Je mehr sich die Vernunft in dem Anschauen des Unendlichen versenkt, desto unendlicher wird die Entfernung, in der wir ihn erblicken; desto unbegreiflicher wird uns das Leben alles Lebens, der Urquell alles Daseyns, der unendliche, ewige, unsichtbare Geist, der alles durchdringt, dessen Weisheit kein endlicher Verstand ergründet, dessen Güte so unendlich und grenzenlos ist, als seine Macht. Aber je unendlicher die Entfernung, desto dringender mein Streben nach Erkenntniß, je unbegreif-

licher mir der Unendliche wird, desto sicherer meine Annäherung, und je mehr meine Vernunft sich im anbetungsvollen Staunen verliert, desto inniger wird meine Ueberzeugung.

285.

Aber woher wird mir Endlichem diese Ueberzeugung von dem Daseyn des Unendlichen? Worauf gründet sich mein Fürwahrhalten eines Wesens, das mir schlechterdings unbegreiflich ist? Wo ist der Uebergang, aus der Sphäre des Sinnlichen, Endlichen, Bedingten, in den unendlichen Raum des Unsichtbaren, Anfangslosen, Unendlichen?

286.

Hier vereinigen sich aller Menschen Herzen; hier finden sich die Geister aller Nationen, zwar auf unendlich verschiedenen Wegen, aber dennoch an demselben Ziele zusammen; und die mit einander nie einig werden können, sondern um eine Hand breit Erde in blutigen Kämpfen sich entzweyen, fallen gemeinschaftlich nieder zur Anbetung des unsichtbaren, unendlichen Geistes. Keinem ist die Ahndung desselben entzogen; von dem Weisen, dessen Vernunft ungeduldig an der Grenze des Unendlichen weilt, bis zu dem Kinde der Natur, das in allem,

was so groß und herrlich und unerforschlich ist, das Wesen fühlt, dessen Athem alles belebt, und von diesem bis zu dem rohesten Menschen, der die gemeinsten Gegenstände für Bilder der Gottheit nimmt, ist doch dieselbe Ueberzeugung. Ja sie ist ewiges, unentäußerliches Eigenthum der Menschen; höher kann sich die Vernunft nicht schwingen, als wenn sie sich zu dem Wesen aller Wesen erhebt; aber auch der gemeinste Verstand ist mit der Kraft begabt, die ihn zur Verehrung des Unendlichen empordrängt. Der gute Mensch findet seine höchste Seligkeit in dem Gedanken, den er nicht ganz auszudenken vermag; der Bösewicht verräth in dem Zittern seines Gewissens, wie sehr er den Heiligen, Gerechten, den Allwissenden scheue, und nur die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott.

287.

Könnte man wohl die Allgemeinheit dieser Ueberzeugung als einen Gnund für dieselbe anführen? Wohl ist ein allgemeiner Irrthum unmöglich; und man muß zugeben, daß wenn jene Ueberzeugung Irrthum wäre, sie ein nothwendiger Irrthum seyn müßte. Aber laßt uns lieber fragen, woher es komme, daß keiner sich hier zu irren glaubt; woher hier allein Uebereinstim-

mung kommt, da sonst nichts als Widerstreit gefunden wird?

288.

Haben vielleicht die Weisen aller Jahrhunderte, durch ihre Nachforschungen, durch ihre Schlüsse, jene Ueberzeugung in ihren Zeitgenossen gegründet? Haben die, welche allein im Besitze der Wahrheit zu seyn wähnen, mit göttlicher Wahrheit die Herzen der Menschen erleuchtet? Wo sind die Weisen, die dieß thaten? wo sind die Wahrheiten, mit denen sie den Grund zu jener festen Ueberzeugung legten?

289.

Jahrhunderte waren verflossen, ehe ein Weiser auftrat, der nach Gründen forschte für das Daseyn eines einzigen unendlichen Wesens. Frühe war die Ueberzeugung da, bald so bald anders gewendet, später der Forscher nach dem Wege, zu derselben zu gelangen. Hätte menschliche Weisheit zuerst den Weg erleuchten sollen, so würden Millionen unglücklicher Menschen ein dunkles Daseyn verlebt haben, ohne die Ueberzeugung, welche allein den Pfad dieses Lebens erhellt.

290.

Und giebt es Gründe für die Gewißheit dieser Ueberzeugung? Kann der Mensch das Daseyn des Unendlichen gewahr werden? kann er erkennen den, der unbegreiflich ist? Die Speculation darf ja aber nicht bey der gemeinen Ueberzeugung stehn bleiben; sie muß nach Gründen forschen, aus welchen erhellet, daß dem Gegenstande derselben wirklich etwas außer dem Bewußtseyn entspricht. Nicht das subjective Daseyn zu beweisen ist ihr Geschäft, sondern objectiv darzuthun, daß ein Wesen ist, wie wir es oben zu beschreiben wagten. Aber ist dieß möglich?

291.

Nach dem, was wir oben gesehen haben, allerdings nicht. Denn das Bemühen, das Daseyn Gottes objectiv darzuthun, widerstreitet dem Begriffe von Gott selbst. Denn durch bloße Begriffe läßt sich doch kein wirkliches Daseyn erweisen; und in welcher, äußern oder innern, Erfahrung empfangen wir eine unmittelbare Erkenntniß vom Daseyn Gottes?

251.

Es ist dieß alles aus dem obigen klar. Sollte ein apodiktischer Beweis von dem Daseyn Gottes

möglich seyn, so müßte Gott in irgend einer Erfahrung unmittelbar erkannt werden; welches sich selbst widerspricht. Denn alles Daseyn, das wir wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit und im Raume wahr; aber der Begriff des Daseyns Gottes ist der Begriff eines raumlosen und eben deswegen auch eines zeitlosen Daseyns; folglich ist eine Wahrnehmung von dem Daseyn Gottes unmöglich.

293.

Dennoch aber ist ohne sie ein Beweis von dem Daseyn Gottes, ein Wissen, unmöglich; denn durch Begriffe läßt sich kein wirkliches Daseyn (außer dem Bewußtseyn) darstellen; man kommt aus dem Gedanken nimmermehr heraus, und drehet sich in einem ewigen Kreise herum, wenn man nicht einen kühnen, grundlosen Sprung von dem Gedachtseyn auf das Daseyn machen will, der uns aber in der That um kein Haar weiter bringt. Ein Wissen von einem Daseyn ist nur möglich in und mit einem unmittelbaren Bewußtseyn von demselben, welches durch eine unmittelbare Erfahrung (Entgegensetzung gegen das Selbstbewußtseyn) gegeben wird. Beweisen heißt daher nichts anders, als darthun, daß man etwas weiß, und ein Daseyn beweisen, heißt, die Erfahrung, in welcher das Bewußtseyn von ei-

nem Gegenstande außer uns gegeben wird, als wirklich darstellen.

294.

Das Daseyn Gottes objectiv beweisen, wäre demnach eben so viel, als darthun, daß das unendliche Wesen auch außer dem Gedachtseyn bestimmt Etwas sey; da aber Gott in keinem Raum wahrgenommen werden kann, so ist die Möglichkeit eines solchen Beweises nicht gedenkbar, und alles Wissen fällt hier gänzlich weg, da die Erfahrung wegfällt.

295.

Allein keine Täuschung der Vernunft ist natürlicher als diese, daß uns ein Wissen vorgespiegelt wird, wo alles Wissen unmöglich ist; die Ueberzeugung, auf welche es hier ankommt, ist zu innig verwebt mit dem Interesse der Vernunft, und die Gewohnheit, sie für ungezweifelt wahr und gewiß zu halten, zu fest und unverdächtig, als daß man die Grenzen gewahr werden sollte, über die man hinausgestiegen ist; man könnte es fast für unmöglich halten, daß eine solche Anmaaßung nicht durchaus Statt finden sollte, wenn vom gewöhnlichen Standpunkte aus der Mensch das Ganze übersieht.

296.

Dennoch kann man jene Anmaaßung nicht dahin gehn lassen; vielmehr muß man nothwendig zu jenem Geständnisse gelangen, daß alles Wissen hier aufhöre, wenn eine feste Ueberzeugung möglich seyn soll. Die Erkenntniß, daß hier alle Erkenntniß aufhöre, ist so nothwendiges Bedürfniß für die Vernunft, daß eine, freylich blos subjectiv gegründete, aber doch allgemein hinreichende, Gewißheit, unmöglich ist, so lange man noch in dem Wahne steht, etwas ergründen zu können, was schlechterdings unergründlich ist; so lange man noch Gründe sucht, wo aller fester Boden der Vernunft mangelt, so lange man noch nicht innig und fest überzeugt ist, daß so wenig Erkenntniß möglich ist, so wenig man das Gegentheil darthun könne.

297.

Und wäre das kein großer Gewinn, wenn man sich selbst überzeugte, es sey kein Beweis des Gegentheils schlechterdings unmöglich? Was hat denn dem Sceptiker die Waffen in die Hände gegeben, als die Anmaaßungen, wodurch man ihm ein Feld öffnete, wo er so gut als der sicherste Metaphysiker das Recht hat — Luftstreiche zu thun?

Manche glauben, es werde dadurch viel verloren. Für die Praxis, die Ueberzeugung, gewiß nicht; denn diese hat nie auf Speculationen geruht; noch weniger für die Theorie; denn was haben jene Speculationen am Ende mehr geholfen, als die Unsicherheit von allen Speculationen zu zeigen? Und ist nicht die Gewißheit, daß man etwas durchaus nicht wissen könne, großer Gewinn?

298.

Und der Atheist, wenn es ja dergleichen Leugner je gegeben hat? Wird er etwas durch jene Behauptung gewinnen? Kann einer ein Daseyn leugnen, worüber gar kein Wissen Statt findet? Wie kann überhaupt ein nicht erkennbares Daseyn außer uns geleugnet werden? Und mit welchem Rechte kann der Atheist, wenn er die theoretische Unerkennbarkeit zugegeben hat, die Unmöglichkeit behaupten?

Anmerkung.

Siegreicher kann man nie gegen den Atheisten zu Felde ziehn, als mit solchen Waffen. In jedem andern Falle verwickelt man sich in Widersprüche und Schwierigkeiten, die ihm gewonnen Spiel geben müssen. Denn wer ward nicht ge-

nöthigt, in einem solchen Streite am Ende doch seinen Begriff von Gott aufzugeben, wenn auch nicht seine Ueberzeugung? Ich bin daher überzeugt, daß, so lange es noch für möglich gehalten wird, von dem Daseyn und Wesen Gottes eine Erkenntniß zu haben, der Atheismus, welcher den Begriff von Gott für eine bloße Idee halten und ausgeben möchte (eine Schimäre), immer noch Gelegenheit und Mittel genug finden wird, die ruhige Ueberzeugung und den festen Glauben an Gott zu beunruhigen und zu stören. Nicht als ob ich glaubte, daß es dem Atheisten je gelingen könnte, einen Glauben zu vernichten, der uns in jedem Augenblicke unsers wahren, geistigen, freyen Lebens begleitet; sondern, weil die Anmaaßung, etwas erklären und begreifen zu wollen, was das schlechthin unerklärbare und unbegreifliche ist, jeden in eine Verlegenheit setzt, aus der er sich nicht ohne Erschütterung seiner Ueberzeugung ziehen kann, wenn er von einem Atheisten angegriffen ist. Hingegen ist es das einzige Mittel, allem Atheismus auf einmal alle Waffen zu nehmen, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns zu erkennen und zu behaupten; denn es muß sogleich einleuchten, daß jeder, der das Daseyn Gottes

leugnet, alle Grenzen der Vernunft übersteigt, und indem er ihre Gesetze verletzt, weil er ein Wissen vorgiebt, das nicht Statt haben kann, etwas unvernünftiges behauptet. M. vergl. die Anmerkung zu §. 278. am Ende.

299.

Nein! überall ist es gut, zu gestehn, daß man etwas nicht wisse; aber nirgends nöthiger, als bey dem erhabensten Gegenstande, von dem eine Ueberzeugung möglich ist. Mag dann auch eine Menge der glänzendsten Erfindungen der Vernunft wegfallen; Wahrheit ist besser als ruhmredige Prahlerey, und unverschuldete Armuth ehrenvoller als geborgter Reichthum.

300.

Und vielleicht gewinnen wir auf einer andern Seite wieder, was wir auf der einen verlieren. Es giebt viele Dinge, deren Wahrheit man nicht mit Händen greifen kann, und dennoch steht die Ueberzeugung von denselben unerschütterlich. Allein von welcher Art jene Ueberzeugung auch sey, so müssen wir doch nach Gründen forschen, die uns dieselbe geben, aufdringen.

Anmerkung.

Bevor ich zu den folgenden Ideen übergehe, muß ich selbst gestehn, daß ich mir den Vorwurf gemacht habe, daß die vorstehenden Untersuchungen etwas längst bekanntes enthalten, und daß ich daher vielleicht besser gethan hätte, jene Spitzfindigkeiten gar nicht zu berühren. Denn da das Resultat derselben kein anders ist, als was, seitdem das Christenthum den erhabensten und doch faßlichsten Begriff von Gott nicht blos aufgestellt, sondern zur Basis aller wahren Religion gemacht, und damit das Leben und den Geist vieler Millionen beseligt hat, jeder wissen kann, und erkennen muß; nämlich: daß Gottes unsichtbares Daseyn und Wesen schlechterdings unbegreiflich, und daß es objectiv unerweislich sey, (daher in der heil. Schrift dasselbe auch als etwas unerweisliches, aber nichts desto weniger gewisses höchstweise vorausgesetzt wird); so könnte es allerdings scheinen, als ob es ganz unnütz gewesen wäre, mit so viel Ausführlichkeit davon zu reden, und etwas zu beweisen, woran ohnehin niemand, der einen wahren Begriff von Gott hat, zweifeln könne. Allein ich habe aus einer doppelten Ursache dieß dennoch für nöthig gehalten, so sehr ich auch allen solchen Speculationen

von Herzen gram bin. Erstens giebt es doch in der That noch Manche, welche sich einbilden, das Daseyn und Wesen Gottes begreifen und gleichsam aus sich heraus darstellen zu können, welche eben dadurch, daß sie das göttliche Daseyn noch nicht als das völlig Unbegreifliche erkannt haben, ihren eingeschränkten Begriff von Gott verrathen; und wenn sie von den Gegnern gedrängt werden, nur darum zur Unbegreiflichkeit ihre Zuflucht nehmen, um die Widersprüche, in welche sie sich verwickeln, mit einer unverschuldeten Unwissenheit (ignorantia invincibili) entschuldigen zu können. Nun beruht aber die Möglichkeit eines unerschütterlichen, festen und gegen alle Angriffe (des Sceptikers oder Idealisten) gesicherten Glaubens, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, darauf, daß alle Speculation, welche das schlechthin Unbegreifliche erklären und logisch auflösen will, gänzlich abgewiesen werde, damit jeder, der es durch Begriffe construiren, oder auch (welches jetzt öfter, als jenes, der Fall ist,) wegdemonstriren will, das Unstatthafte seines Beginnens erkenne, und der Glaube ganz unabhängig von aller Speculation fest stehe; und den Händen des Unglaubens, welchem das Unbegreifliche das Unmögliche ist, entrissen werde.

Es mußte daher so klar als möglich die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und Daseyns dargestellt werden, damit für den Unglauben, welcher aus der Speculation entspringt, keine einzige Ausflucht übrig bliebe. Fürs zweyte konnte der Gesichtspunkt, aus welchem allein das folgende richtig begriffen werden kann, nicht eher hell seyn, als bis der Vermuthung, als ob die Grenzen der Erkenntniß überschritten worden wären, auch die geringste Veranlassung abgeschnitten war, welches durch die bisher angestellten Untersuchungen geschehen ist. Denn nun kann es nicht mehr zweifelhaft seyn, für welche Art von Ueberzeugung in dem Folgenden Gründe gesucht werden sollen. (vergl. die Anmerkung zum 303. §.) Es geschieht nämlich in diesen Untersuchungen sehr gewöhnlich, daß man Jedem, der auf einem andern Wege zum Glauben an Gott zu gelangen vorgiebt, sogleich den Vorwurf macht, als ob er nicht wisse, worauf es hier ankomme, sondern die Natur des Glaubens ganz verkenne. Ich glaube aber, in dem Vorhergehenden, die Grenzen scharf genug gezogen zu haben, so daß das Folgende aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet werden kann, wo sonst kein Hinderniß im Wege steht. Es ist also in dem Vorigen zwar weiter nichts

gezeigt worden, als was wir alle wissen können, daß das Daseyn und Wesen Gottes schlechterdings unbegreiflich und nicht unmittelbar erkennbar sey, daß es also auch nicht objectiv, d. i. apodiktisch bewiesen werden könne. Hierdurch ist nun der Gesichtspunkt der folgenden Untersuchungen hinlänglich bestimmt worden; nämlich, wie auch §. 302. gesagt worden: ob es Thatsachen gebe, wodurch die Vernunft genöthigt wird, das Daseyn Gottes zu glauben d. h. für wahr zu halten, daß Gott wirklich außer dem Bewußtseyn existire. Denn nicht blos so handeln, als ob ein Gott wäre, sondern auch wirklich für wahr halten, daß ein Gott existire, daß das göttliche Daseyn und Wesen äußere Realität habe, macht den Glauben an Gott und Religion aus. Man vgl. die Anmerk. zu §. 303. und die Schlußanmerk.

301.

Ist also keine unmittelbare Erkenntniß möglich, so folgt, daß hier überhaupt nur von einer Ueberzeugung die Rede seyn kann, die auf mittelbaren Gründen beruht. Es bleibt daher in der That nichts als Glaube übrig; und man muß entweder alle Ueberzeugung von Gott aufgeben, oder man

muß eingestehn, daß diese zu der Art gehöre, welche wir Glauben genannt haben.

302.

Es kommt also darauf an, ob es Gründe giebt, welche die Vernunft nöthigen, das Daseyn Gottes für wahr zu halten, ob es gleich unmittelbar nicht erkannt werden kann; und da jeder Glaube darinne besteht, daß ein Daseyn um eines wirklich vorhandenen Daseyns willen für wahr gehalten wird, mithin auf gewissen Thatsachen beruht; so fragt sich: ob es Thatsachen giebt, wodurch die Vernunft genöthigt wird, das Daseyn Gottes zu glauben.

303.

Das Daseyn Gottes glauben, kann aber hier nicht blos so viel heißen, als: die Idee eines unendlichen Wesens ergreifen, um eine andere Idee als realisirt zu denken. Es heißt vielmehr, für wahr halten, daß ein Gott (auch außer der Idee) wirklich existire. Das reale Daseyn Gottes, als eines wirklich existirenden Wesens, ist es also, was bey dem Glauben an Gott als wahr angenommen wird.

Anmerkung.

Ehe wir nach dieser Erklärung des Glaubens an Gott weiter gehn, nur noch ein Wort zur Erläuterung für die folgenden Ideen. Es herrscht nämlich eine ungemeine Zweydeutigkeit und Unbestimmtheit der Begriffe in dem ganzen Streite über die Gründe des Glaubens an Gott; die durchaus weggeräumt werden muß, wenn nur halbwege Klarheit hervorgebracht werden soll. Denn man versteht unter dem Glauben an Gott, bald das Fürwahrhalten einer unendlichen wirklich existirenden Substanz, bald das Ergreifen einer Idee, als einer nothwendigen Bedingung, um eine andere Idee realisirt zu denken. So drückt man sich wenigstens aus, um dem Vorwurfe einer Ueberschreitung der Vernunftgrenzen auszuweichen. Allein wenn man wirklich etwas reelles zur Ansicht hat, so kann doch der Glaube in der That nicht blos darin bestehn, daß man sich an eine Idee hält, und diese als Bedingung zu Grunde legt. Denn es läßt sich nicht einsehn, wie ich eine Idee für real halten soll, ohne den Gegenstand derselben für wirklich zu halten. Ob ich daher gleich einen objectiven Beweis des Daseyns für unausführbar erklärt habe, so glaube ich doch, daß wenn von Gründen die Rede ist, die

die Vernunft zum Glauben an das Daseyn Gottes nöthigen, dieß nichts anders heißen könne, als was oben angezeigt worden; und daß jene Gründe also wirklich eine Ueberzeugung vom objectiven Daseyn hervorbringen, dasselbe zu glauben nöthigen müssen, wenn es mit dem Glauben an Gott ernstlich gemeint ist, wie dieß unleugbar mit dem Urheber der neuern Philosophie der Fall ist. Es kann hier von einer Erkenntniß, die objective, d. i. unmittelbare Gewißheit hervorbringe, gar nicht die Rede seyn; und man wird aus dem Vorigen, wenn man sonst will, sehr leicht den Schluß machen können, aus welchem Gesichtspunkte hier alles zu betrachten sey; daß vorzüglich jene Anmaaßung voriger, den ältern Systemen anhängenden, Philosophen, als ob sie die objective Gewißheit vertheidigen könnten, meiner Art, über diese Gegenstände zu denken, ganz fremd und widersprechend sey. Und es ist daher nicht nöthig, zu erinnern, daß durchaus nur von einer subjectiven Ueberzeugung, d. i. einer solchen die Rede sey, deren Gründe blos in dem denkenden Subjecte liegen; welche aber freylich, in wiefern sie zum Theil in aller Vernunft verborgen sind, objective Gültigkeit haben könnten. Der Glaube, von dem hier die Rede

ist, hat daher ein übersinnliches, d. i. in keiner Erfahrung unmittelbar gegebnes Daseyn, (wie aller Glaube) zum Gegenstande; allein er ist nichts desto weniger ganz immanent, weil über das objective Daseyn nichts entschieden wird, sondern die Vernunft dabey stehn bleibt, das Fürwahrhalten eines solchen Daseyns für nothwendig zu erklären. Hierauf sollte man sich billig beschränken, und nicht von etwas sprechen, worüber gar keine Antwort gegeben werden kann. Giebt es aber Gründe für den Glauben an Gott, so ist derselben Wirkung keine andere, als eine Ueberzeugung zu begründen, durch welche für wahr gehalten wird, daß Gott auch außer der Idee Etwas sey, d. i. wirklich da sey; obgleich, daß er sey, schlechterdings weder aus theoretischen noch praktischen Gründen erkennbar ist. Wenn daher oben §. 236. folg. der Glaubensgrund, welcher in der nothwendigen Realisirung des vollendeten Gutes liegt, als unstatthaft erklärt worden ist, so war meine Meinung nicht, daß er keine objective Gewißheit gründe, welches der Urheber desselben durchaus nicht zur Ansicht gehabt hat, sondern blos dahin gieng mein Unglaube, daß hierin kein Grund liege, welcher auf den Glauben an Gott führen, die Ver-

nunft nöthigen könnte, das Daseyn Gottes vorauszusetzen und für wahr zu halten.

304.

Wir können hier aber blos einige Ideen entwerfen, woraus sichtbar wird, auf welcher Veranlassung der Vernunft ein solcher Glaube beruhe. Denn unsere Hauptabsicht gieng dahin, zu zeigen, daß hier die Vernunft ebenfalls im Glauben begriffen sey; und daß sie durch alle Thatsachen, die in ihr angetroffen werden, zu einem Glauben genöthigt wird. Eine Apologie des Glaubens müßte die Nothwendigkeit desselben aus der Vernunft selbst darthun, und die Vernunft selbst müßte den Glauben rechtfertigen, indem sie sich selbst rechtfertigt.

Anmerkung.

Zu dieser Apologie werden hier nur einige schwache Grundlinien vorgezeichnet, und wir überlassen es den geübtern Forschern, etwas vollständigeres zu liefern; wenn es ja noch einer Apologie eines solchen Glaubens bedarf. §. 11. und 64. der Einl. Ueberhaupt könnten wir uns damit begnügen, gezeigt zu haben, daß das Daseyn Gottes schlechterdings kein Gegenstand des Wissens sey; daß vielmehr, wenn eine Ueberzeugung

von demselben Statt finden solle, diese auf dem Glauben beruhe. Allein da es die eigentliche Absicht war, zu zeigen, daß es Gegenstände des Bewußtseyns gebe, welche, ob sie gleich nicht erkannt werden können, dennoch nothwendig für wahr gehalten werden müssen (durch den Glauben); so ist es nöthig, auch nur mit wenigen Worten zu zeigen, daß der Mensch, auf jedem Standpunkte des Bewußtseyns, das Bewußtseyn des Daseyns Gottes so wenig entbehren könne, daß er vielmehr, er mag sich von einer Seite betrachten, und seine Natur ansehn, wie er will, zu dem Fürwahrhalten desselben unaufhaltsam und unwiderstehlich genöthigt werde. Und diese Ideen liegen dem Folgenden zum Grunde; damit offenbar werde, daß auf jedem Standpunkte, auf welchem der Mensch sich stellen mag, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes unvermeidlich, und gleichsam der Schlußstein ist, der seine übrigen Ueberzeugungen zusammenhält.

305.

Und darauf kam es bey einer Apologie des Glaubens einzig an, zu zeigen, daß die Entwickelung der Thatsachen, welche in der Vernunft liegen, unvermeidlich auf das Fürwahrhalten eines an sich

nicht erkennbaren Daseyns führe. (§. 64.) Wir können daher jetzt nichts weiter thun, als die Thatsachen der Vernunft einzeln betrachten, um zu sehn, ob durch sie eine solche Ueberzeugung, ein Fürwahrhalten des an sich unerkennbaren Daseyns Gottes, begründet werden könne.

Anmerkung.

In sofern man daher zugeben kann, daß die Philosophie, materiel betrachtet, die Wissenschaft von den Thatsachen sey, welche ursprünglich in und mit der Vernunft gegeben sind, in sofern könnten vielleicht diese Ideen eine Behauptung rechtfertigen, die an sich ziemlich paradox klingt, nämlich, daß alle Philosophie am Ende auf den Glauben führe. Man vergleiche meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Einleit. §. 15. Anmerk. S. 9. Was man daher auch gegen jenen Begriff der Philosophie erinnern möchte, ob er gleich, material betrachtet, gewiß richtig ist, in wiefern er den Gegenstand einer Wissenschaft bestimmt, die ausschließend die Wissenschaft der Vernunft seyn soll; so bin ich doch fest überzeugt, daß alle wahre Philosophie, wenn sie ihr Geschäft ganz beendigt, zu einer Ansicht der Vernunft gelangen müsse, wo die Grenze

des Wissens den Uebergang zu dem Glauben an das Unsichtbare, Unendliche bezeichnet. So lange man noch innerhalb der Grenzen des Erkennbaren, Endlichen sich herumdrehet, so lange ist das Geschäft der Philosophie, die Thatsachen der Vernunft ganz aufzulösen, nur angefangen, nicht vollendet; und man nimmt der Vernunft ihre eigenthümliche Beziehung, ihr Recht auf das Unendliche, wenn man auf halbem Wege stehen bleibt. Bis dahin vorzudringen, wo das schlechthin Unbegreifliche, Unendliche, gleichsam als der Spiegel unseres eigenen wahren Daseyns erscheint, ist das eigenste Geschäft der Philosophie; es zu glauben ist das Recht und die Pflicht der Vernunft.

306.

Beruht also der Glaube an das Daseyn Gottes auf gewissen Thatsachen der Vernunft, so werden wir die verschiedenen Wege, auf welchen dieser Glaube entspringt, finden, indem wir die verschiedenen Thatsachen der Vernunft selbst aufstellen, und besonders betrachten, in wiefern jede derselben einen solchen Glauben begründen könne.

307.

In wiefern ein Ding wahrgenommen wird, in sofern ist dasselbe Gegenstand der Erfahrung; wir nennen aber den Inbegriff aller möglichen Erfahrung Natur; folglich müssen jene Thatsachen, auf welche sich der Glaube an Gott gründen soll, Gegenstände der Natur seyn.

308.

Es sind aber ursprünglich nur zwey Thatsachen vorhanden, das eigne Seyn, und das demselben entgegengesetzte Daseyn; (§. 50—54.) mithin kann es überhaupt nur zwey Wege geben, zum Glauben an Gott zu gelangen, durch die Betrachtung des eignen Seyns und des entgegengesetzten Daseyns; oder der denkenden Natur und der körperlichen Natur.

309.

Auf jedem Wege aber kann keine andere Schlußfolge Statt finden, als die, daß sowohl in der körperlichen als geistigen Natur etwas wirklich angetroffen werde, welches das Fürwahrhalten des Daseyns Gottes nöthig macht. Denn der Grundbegriff von dem göttlichen Wesen liegt darin, daß

dieses als der vollendete (absolute) Grund aller Erscheinungen (alles Daseyns) gedacht werden muß. Man vgl. §. 260. Anmerk.

310.

Es fragt sich also zuerst, ob die Wahrnehmung der körperlichen Natur auf das Fürwahrhalten des Daseyns Gottes führe. Denn daß die objective Existenz der äußern Dinge an sich problematisch bleibt, wie im ersten Abschnitte bewiesen werden sollte, macht hier keinen Unterschied; da die Wahrnehmung selbst unbezweifelte Thatsache des Bewußtseyns ist; es mag nun auch im Hintergrunde verborgen liegen, was da will.

Anmerkung.

Es ist ja überhaupt nur von einem Glauben der menschlichen Vernunft die Rede; und es fragt sich blos, ob die uns nothwendige Ansicht der Dinge eine solche Ueberzeugung herbeyführe. Wir nehmen also die ursprüngliche Wahrnehmung einer äußern Natur als eine ungezweifelt wirkliche Thatsache des Bewußtseyns; als eine nothwendige Wahrnehmung, und kümmern uns um die Einwürfe gegen das objektive Daseyn der Natur, welche wir zum Theil selbst gemacht haben, so we-

nig als der Chemiker, wenn er die Beschaffenheit der Grundstoffe untersucht. Die Wahrnehmung ist da, und es fragt sich blos, ob aus dieser, der Vernunft nothwendigen, Wahrnehmung die Ueberzeugung hervorgehe, welche wir suchen. Ich finde es nöthig, hier noch Folgendes zu bemerken. Man macht gegen einen der Ueberzeugungsgründe, von welchem gleich gesprochen werden soll, die Einwendung, daß er blos auf subjectiven Wahrnehmungen beruhe, deren Objectivität sich in der Natur nicht nachweisen lasse. Man sagt, jene Gesetze, auf welche man sich berufe, seyen nur Gesetze der Erscheinungen, nicht der Natur an sich. Aber was geht uns die Natur an, die wir nicht kennen, und was kümmert es uns, ob das uns völlig Unbekannte andre Gesetze habe? Es kann ja blos die Frage seyn, ob wir Menschen mit dem Erkenntnißvermögen, welches wir haben, jene Gesetze der Natur nothwendig anerkennen müssen. Wenn also von einem Ueberzeugungsgrunde für das Daseyn Gottes die Rede ist; so ist, wenn durch dasselbe eine Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes möglich ist, dieser Weg zur Ueberzeugung nothwendiger Weg für unsere Vernunft. Gesetzt also, die Vernunft fände auf diesem Wege eine drin-

gende Veranlassung, das Daseyn Gottes voraus-zusetzen, so verfährt sie, indem sie dieser Veranlassung folgt, ihren nothwendigen Gesetzen gemäß. Dieser dünket mich unwidersprechlich klar, daß, wenn es die Vernunft ihren Gesetzen der Wahrnehmung der Natur widersprechend fände, daß keine nothwendige Ursache außer der Natur vorhanden sey, sie die Ueberzeugung vom Gegentheil für eben so nothwendig erklären müßte, als wenn diese ihr durch das Sittengesetz aufgezwungen wird. Sie würde in beyden Fällen bey einem andern Verfahren sich widersprechen, d. i. unvernünftig handeln. M. v. unten §. 315—321.

311.

Und hier zeigt sich zuerst der breiteste Weg, auf welchem der Mensch zur Ueberzeugung vom Daseyn eines unendlichen Wesens gelangt; ein Weg der so alt ist, als die Vernunft und die Natur, welche uns umgiebt. Denn indem die Natur unserm Verstande, unserm Gefühle, einen unermeßlichen Schauplatz öffnet, auf welchem der größte Reichthum der Mannichfaltigkeit mit der weisesten Ordnung, und die erhabenste, reitzendste Schönheit mit der durchgängigsten Zweckmäßigkeit verbunden wahrgenommen wird; so ist eine Ahndung von einem

unendlichen Geiste, der dieß alles hervorbrachte, ordnete und regiert, unvermeidliches inniges Gefühl eines jeden Menschen.

312.

Ließe sich jene Ahndung einer unendlichen Macht, einer unerforschlichen Weisheit, auch durch keine Speculation rechtfertigen: wer könnte sie dennoch verachten? wer kann sie in seinem Innersten verleugnen? Wer vermag es, die Stimme in sich zu unterdrücken, welche ihm zuruft: Hier in diesem unermeßlichen Bogen, an welchem zahllose Welten hängen, in diesem unendlichen Schauplatze einer unübersehbaren Schöpfung; in der Stille der sternenhellen Nacht, wie in dem Genusse des Tages, in welchem Myriaden lebender Geschöpfe schwelgen; in der ewigen Kette lebender Wesen, vom Menschen, der sich bis über die Sterne mit kühnem Fluge schwingt, bis zu dem kleinsten Thier, deren Tausende einen Wassertropfen bewohnen; hier, in den erhabenen Scenen der anbetungswürdigsten Allmacht, in den lachenden frohen Bildern, in denen Himmel und Erde schwimmt, in der vom Thau funkelnden, grünen, mit Blumen geschmückten Flur, wie in dem blauen prächtigen Sternenfeld, in dem Purpurschimmer, mit dem die aufsteigende Sonne die Erde be-

grüßt, wie in dem mildern Lächeln das ihren Abschied begleitet, in dem fröhlichen, entzückenden Erwachen des Frühlings, der sein Blüthenhaupt über die Erde erhebt, wie in dem starren Schlummer der Natur, bey welchem die glänzenden Lichter des Himmels leuchten; hier, überall, wo ich mein Auge hinwende, wo mein Ohr die Töne himmlischer Harmonie empfängt, wo mein Gefühl fast erliegt unter der Wonne der Schöpfung, hier sey der Tempel der Gottheit, und mein Herz, das dieß alles zu fühlen vermag, der Altar dankbarer, froher, kindlicher Anbetung.

313.

Ja! nicht die Furcht, die Begleiterin der Schuld, sondern das innige rege Gefühl der Schönheit, welche den Geist und das Herz entzückt, der Mannichfaltigkeit, welche unzählbare Arten zahlloser Gattungen darbietet, die Ordnung in dem unermeßlichsten Reichthum, der Zweckmäßigkeit bey so unendlicher Abwechselung; dieses Gefühl ist es, welches den Verstand mit der Ahndung einer unendlichen Allmacht und Weisheit, und das Herz mit dem Glauben an eine unendliche Liebe und Güte erfüllt; welches laut und vernehmlich, zu dem Verstande des Weisesten,

wie zu dem Sinne des Hirten, der unter dem Sternenzelte liegt, welches unaufhörlich und mit ewigen Tönen spricht: es ist ein Gott!

314.

Hier frage keiner nach einer Rechtfertigung jenes Gefühls; nach einem Beweise für die Wirklichkeit jener Ahndung der Gottheit. Kann jemand zweifeln an dem, was so innig, so unwiderstehlich sich aufdringt? Kann man einen kalten Beweis fordern für das, was mit der wärmsten Ueberzeugung sich aller Herzen bemächtigt hat?

315.

Dennoch aber braucht man nicht zu fürchten, daß hier die Speculation der, durch die Erfahrung gegebnen Ueberzeugung, je widersprechen dürfe; vielmehr ist die Schlußart, nach welcher der das Weltall anschauende Verstand, für die unermeßlichen Wirkungen eine unendliche Ursache fordert, so natürlich, daß sie, wie unsere Art wahrzunehmen nun einmal fest und unveränderlich ist, selbst fest und unveränderlich seyn muß. Und man könnte mit Recht behaupten, daß die Vernunft, nach den ihr eigenthümlichen Gesetzen, so und nicht anders schließen könne,

316.

Denn auf dem Standpunkte, auf welchem der Mensch, als empirisches Wesen steht, und mit ihm die betrachtende Vernunft, kann er nicht anders, als jede Wirkung mit einer Ursache, jedes Daseyn mit einem Grunde verknüpft wahrnehmen und sich vorstellen. Alle empirische Wahrnehmung ist von einer beständigen Wahrnehmung der Verkettung von Ursache und Wirkung unzertrennlich; alles nehmen wir wahr, als an gewisse Ursachen geknüpft, und wir nehmen nichts wahr, als das Vermittelte, dessen Ursache immer wieder mit einem neuem Grunde zusammenhängt.

317.

Sey es nun auch, daß wir nicht im Stande sind, uns der objectiven Gültigkeit dieses Gesetzes der Causalität, welches wir bey allen empirischen Wahrnehmungen (der Natur) zum Grunde legen, bewußt zu werden; sey es auch, daß dieses Gesetz weiter nichts ist, als eine nothwendige Folge unserer Vorstellungsart, so ist doch eben dieses Gesetz nothwendige Bedingung aller äußern Wahrnehmung. Und wenn dieses zugegeben werden muß, so ist auch jene Schlußfolge unvermeidlich, so wenig wir auch ihre objective Gültigkeit erkennen mögen.

318.

Daß aber dieses Gesetz der Causalität nothwendiges Gesetz aller sinnlichen Wahrnehmung sey, erhellet zuerst aus dem unmittelbaren Bewußtseyn. Denn indem wir uns des äußern Daseyns bewußt werden, als des dem eignen Seyn Entgegengesetzten, werden wir uns unmittelbar einer Ursache bewußt, welche das Entgegengesetzte als solches dem Bewußtseyn darstellt; woraus folgt, daß das Bewußtseyn einer Ursache von dem Bewußtseyn des äußern Daseyns überhaupt unzertrennlich sey. Daher ist auch keine Vorstellung früher da, und keine begleitet unser Bewußtseyn unablässiger, als die Vorstellung von einem durchgängigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung. Es ist nach unserm Bewußtseyn unmöglich, sich des Gesetzes der Causalität ganz zu entledigen, und dieses ist nothwendige Bedingung, oder die nothwendige Begleitung aller sinnlichen Wahrnehmung. (S. das I. Coroll. zum ersten Abschnitte, und die Anmerkung zu dem 310. §.)

319.

Ferner: alles was wir wahrnehmen, nehmen wir so wahr, daß das Gegentheil desselben, das Nichtseyn gedacht werden kann; oder, wir nehmen

schlechterdings kein absolut nothwendiges Daseyn wahr. Was aber nicht schlechterdings nothwendiges Daseyn hat, hat den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern in Etwas anderm; denn daß es da sey, ohne eine Ursache der Möglichkeit, (Wirklichkeit, welche hier eins ist mit jener) ist widersprechend; folglich ist von der Wahrnehmung alles Daseyns der Begriff einer nothwendigen Ursache unzertrennlich.

Anmerkung.

In diesem Sinne geben wir den Satz zu, worauf Hume seinen ganzen Scepticismus gründete, welchen wir aber oben in einem andern Sinne zu leugnen genöthigt waren; (§. 110. Anmerkung.) whatever is, may not be: was da ist, kann als nicht daseyend gedacht werden. Wir machen aber einen ganz andern Gebrauch von diesem Satze. Denn da wir nichts als ein nothwendiges Daseyn wahrnehmen, so folgern wir, daß die unleugbare Wirklichkeit der Wahrnehmung eines Daseyns vorausgesetzt, es mag auch übrigens mit dem Objecte derselben aussehn wie es will, der Schluß auf ein nothwendiges Daseyn unvermeidlich sey. Wir verlangen nicht, daß dieser Schluß in etwas anderm gegründet seyn soll, als

in der nothwendigen Einrichtung unseres Gemüthes; aber wir behaupten, daß, in wiefern er in derselben gegründet ist, seine Nothwendigkeit unleugbar am Tage liege; und daß die Ueberzeugung, welche sich auf dieselbe gründet, aus einer nothwendigen Einrichtung des menschlichen Verstandes hervorgehe. Mag man es dann mit Hume eine bloße Gewohnheit nennen, so ist es doch eine nothwendige Gewohnheit, so daß man sich von ihr auf keine Weise losmachen kann; nicht zu gedenken, daß es auf der andern Seite schlechterdings unerweislich ist, daß es nichts als bloße Gewohnheit sey. Weiter kann man auch in der That nichts begehren, um jene Schlußfolge zu rechtfertigen, als: daß sie, nach der ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens, nothwendig und unvermeidlich sey. Wer eine aus objectiven Gründen hervorgeleitete Demonstration verlangt, fordert etwas schlechterdings unmögliches.

320.

Zugegeben aber, daß jenes Gesetz eine unvermeidliche Bedingung aller sinnlichen Wahrnehmung sey; so ist klar, daß die Wahrnehmung der Natur (des nicht nothwendigen Daseyns) auf

die Voraussetzung einer nothwendigen Ursache unvermeidlich hinführe. Indem also eine nothwendige, von der Natur verschiedene Ursache derselben vorausgesetzt wird, geschieht blos einem Bedürfnisse der speculirenden Vernunft Genüge, welche zu jedem nicht nothwendigen Daseyn eine nothwendige Ursache, oder, zu jeder Wirkung eine Bedingung hinzufügen muß.

321.

Und dieß ist in der That kein Ueberschreiten der Grenzen der Erkenntniß; es ist kein transscendenter Schluß von dem sinnlichen Daseyn auf das Uebersinnliche; dieß würde der Fall seyn, wenn wir nun auf jene Schlußfolge einen apodiktischen Satz bauen, oder sagen wollten, das Gegentheil enthalte schlechterdings, d. i. auch abgesehn von unserm Gemüthe und den Gesetzen desselben, einen Widerspruch. Wir bleiben vielmehr ganz in den Grenzen der wirklichen Wahrnehmung (Erfahrung); können aber nicht umhin, zuzugeben, daß die Vernunft, nach den subjectiven Gesetzen der Wahrnehmung, das Gegentheil schlechterdings widersprechend finde.

322.

Ueberdem sollte man wohl zu viel sagen, wenn man behauptete, es sey dem Verstande unmöglich, bey diesen unermeßlichen Grenzen voll Ordnung und Weisheit, voll Schönheit und Zweckmäßigkeit, keine Ursache hinzuzudenken, deren Macht eben so groß ist, als ihre Güte und Weisheit? Sollten wir wirklich einen Zweck wahrnehmen, ohne einen unendlichen Verstand zu ahnden, ahnden zu müssen, der den Zweck hatte? sollten wir die Güte und Größe der Natur bewundern können, ohne uns in dieser Bewunderung zu einem unendlich gütigen Wesen zu erheben?

323.

Als jener Philosoph, aus dem Schiffbruche gerettet, eine wüste Insel betrat, und auf dem Sande des Ufers regelmäßige Figuren sah, rief er voll Freude aus: Hier sehe ich Spuren von Menschen! Und wir sollten auf diesem unendlichen Schauplatze überall Weisheit, Ordnung, Regelmäßigkeit und Zusammenhang erblicken, ohne ausrufen zu müssen: Hier sehe ich Spuren der Gottheit!

324.

Oder wollen wir sagen, daß trockne, todte Speculation auf diesem Wege, für ihre Neugier diesen

Glauben erdachte; wollen wir den Menschen nöthigen, ihn aufzugeben, weil es ja seine moralische Natur nicht ist, die ihn fordert? Wollen wir, aller Erfahrung zum Trotz, den Menschen zwingen, eine Ueberzeugung wo anders zu suchen, die er so frühe suchte — fand? Und ist es wohl willkührlich, in der größten Weisheit und Zweckmäßigkeit mehr als Zufall zu entdecken? Und was ist Zufall? — Oder nichts als blinde Nothwendigkeit? Aber die Ahndung einer unendlichen Weisheit, die Voraussetzung eines allumfassenden Verstandes, die Erhebung zu einer allmächtigen Ursache, ist, deucht mir, wohl auch ein Eigenthum der Vernunft; und soll das geschieden werden, was die Natur selbst verband? Wir können ja nicht alle auf demselben Wege zum Ziele gelangen. Und ist jener Weg etwa unvernünftig? Wir stehen auf einem empirischen Standpunkte, und wird uns von diesem aus eine Ahndung, Offenbarung der Gottheit aus ihren Werken; so laßt uns sie mit dem Geiste empfangen, der des Gefühls und der Bewunderung so vieler Weisheit und Güte fähig ist.

325.

Wir wollen ja nichts weiter als Glauben; nichts als Veranlassung, dringende Veranlassung

zum Glauben? Und welche ist dringender, natürlicher, allgemeiner, früher? Auch ist sie ja nicht blos von außen. Der Gedanke der Gottheit, durch die Natur geweckt, reift im Innersten der Vernunft, und wird lebendiger, inniger, unwandelbarer Glaube.

326.

Aber ein unwirksamer? Wer kann in der Natur die zweckmäßige Wirksamkeit, die regelmäßige Ordnung, die durchgängige Güte, das beständige Hinarbeiten der Natur auf die Bestimmung aller Geschöpfe betrachten; wer kann in diesem allen einen unendlichen, wirkenden Geist erblicken, erkennen, verehren, ohne sich erhoben zu fühlen zu einem gleichen Streben nach Ordnung, Einheit, Zusammenhang, Zweck, Bestimmung? Wer kann in sich das Bild jenes Geistes erblicken, und seine Bestimmung verkennen?

Anmerkung.

Es ist sonderbar, daß man seit einiger Zeit angefangen hat, mit einer Verachtung von dem Glauben zu reden, welcher aus dem Anschauen der Natur entspringt, die dem Zeugnisse der Geschichte, und ich mag wohl hinzusetzen, dem in-

nern Zeugnisse eines jeden Hohn spricht. Doch hier nur ein Wort über die Wirksamkeit jenes Glaubens. Man giebt vor, er sey die Folge des Schreckens oder des geistlichen Anstaunens, und seine Wirkung Furcht vor einer Macht, der man sich unterwerfen, die man bey gütigen Gesinnungen gegen sich erhalten müßte. Allein diese wahrhaftig epikurische Vorstellung beruht doch in der That auf einer völligen Verkennung oder Verdrehung jener Ueberzeugung. Welcher Mensch, der mit Verstand das unermeßliche Weltgebäude anblickt, und die herrlichsten Spuren unverkennbarer Weisheit, Ordnung, Güte und Zweckmäßigkeit in jedem einzelnen Zuge, mit dem die Gottheit ihr Daseyn in der Natur sichtbar macht, beobachtet, kann und wird dabey stehn bleiben? Wird man ihn je überreden, daß die Ahndung des göttlichen Daseyns, die ihn durchdringt, nichts weiter sey als die Folge seines unaufgeklärten Verstandes? Wird er zugeben, daß jene Ueberzeugung, die er mit dem Athem des Lebens empfängt, die ihm entgegenwallt, eine blos todte, unwirksame Ueberzeugung sey? daß er entfremdet sey von dem Leben, das aus Gott kommt? Vielmehr ist es klar, daß in dem verständigen Menschen der Anblick der Natur die Ueberzeu-

gung von einer höchsten Güte und Weisheit, Zweck, Ordnung und Bestimmung erwecke, und daß diese Ueberzeugung ihn, der unter den Geschöpfen dieser Weisheit eine so erhabene Stelle einnimmt, ganz erfüllen müsse mit dem Streben nach gleichem Zweck, mit dem Streben, das jener erhabenen, alles erhellenden Weisheit gemäß ist. Kinder, die die Thätigkeit, Ordnung und Zweckmäßigkeit in allen Handlungen ihres Vaters bemerken, werden dadurch mehr, als durch Lehren zu einer gleichen Handlungsweise angetrieben. Und wenn wir dieß an dem allmächtigen allweisen Schöpfer und Regierer der sichtbaren und unsichtbaren Welt, dem Vater der Geister, wahrnehmen, sollte dieß nicht ein gleiches Streben wirken? Nein! wer wirklich jene Ueberzeugung, jene Ahndung der Gottheit, durch die Natur empfieng, bey dem muß mit derselben sich auch das Bewußtseyn entwickeln, daß er nach Aehnlichkeit streben müsse mit dem, dessen Weisheit und Güte ihm so sichtbar entgegenstrahlt. Er fühlt sich gewiß erhaben, er fühlt auch darin die Würde seiner Natur, und nicht umsonst verweilt sein Geist bey jenem erhabenen Anblick. Man kann sich hier gewiß auf das Gefühl eines jeden Menschen berufen, der bey dem Anblicke der Na-

tur etwas mehr thut als staunt. Wer nichts weiter kann, bey dem wird freylich so lange bis er es kann, jene Ueberzeugung diese Früchte nicht bringen; aber er wird auch für jede andre Art von Ueberzeugung noch weniger empfänglich seyn. Und nimmt mir etwa jener Glaube an einen allmächtigen und weisen Herrn des Himmels und der Erden, jenes Gefühl der Würde meiner Menschennatur? Erhöht er es nicht vielmehr, indem ich mich als ein Glied jenes Ganzen erblicke, welches mit der größten Weisheit durch die erhabensten Zwecke vereinigt wird. Führt er nicht ganz natürlich auf das Anschauen meiner eignen Natur, und darin eben so große Spuren von Weisheit, Bestimmung und der erhabensten Zwecke zu entdecken? Sehr wahr ist daher, was Hume, den Cleanth sagen läßt: It sometimes happens, town, that the religious arguments have not their due influence on an ignorant savage and barbarbian; not becauſe they are obscure and difficult, but becauſe he never asks himself any queſtion with regard to them — But this is *neither dogmatism nor scepticism, but stupidity;* a state of mind very different from your sifting, inquisitive dispoſition, my ingenious frend.

Yon can trace cauſes from effects; yon can compare the moſt diſtant and remote objects; and your greatyt errors proceed not from barreneſs of thought and invention, but *from too luxuriant a fertility, which ſuppreſſer your natural good ſenſe, by a profuſion of unneceſſary ſcruples and objections.* — Dial. conc. nat. relig. Part. III.

327.

Und geſetzt auch, zugegeben ſogar, er wirkte nicht allein, dieſer Glaube? Was würde folgen? daß hinterdrein die Vernunft zum völligen moraliſchen Bewußtſeyn gelangt, neue Bande entdeckt, die mit dem Unendlichen ſie vereinigen. Weiter nichts. Des Glaubens Weg läßt ſich nicht vorzeichnen; er iſt die eigenſte Frucht der Freyheit der Vernunft. Ich mag nicht trennen, was ſo innig verbunden iſt.

328.

Auf dieſer Schlußfolge aber (§. 316. 317.) beruhen alle andere theoretiſche Arten, eine Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes zu bewirken. Alle laufen ſie am Ende darauf hinaus, daß eine unendliche Urſache da ſeyn müſſe, alle gründen ſie ſich auf

das Gesetz der Causalität. Mehr können sie nicht bewirken, als auf jenem Wege gefunden ward; eher noch weniger, denn sie gehen zum Theil von bloßen Begriffen aus; und Begriffe können keinen Glauben bewirken. Hier muß That seyn, That und Sinn, Sinn und That, lebendige Wirkung, und Geist und Leben. Der Glaube an die Gottheit ist der Athem des wahren geistigen Lebens; und der Lebendige läßt sich nicht mit todten Begriffen darstellen, der Geist nicht einkörpern in bloße Worte. Wort und That müssen eins seyn; das Wort durch die That, und die That durch das Wort; in beyden der Geist, und durch diesen der Glaube.

329.

Es ist daher nicht nöthig, und hier fast zwecklos, diese theoretischen Deductionen einzeln durchzugehn. Als objective Beweise taugen sie nicht mehr und nicht weniger als die übrigen alle; denn ein solcher Beweis setzt objective Erkenntnisse voraus. Uebrigens dienen sie aber alle dazu, zu zeigen, wie oft die Vernunft bey ihren Speculationen an das unendliche Wesen anstößt; und wie nothwendig ihr, fast überall, die Idee einer solchen Ursache ist, sie mag sich nun mit bloßen Begriffen herumtreiben,

oder, mittelst einer unvermeidlichen Neugier, nach dem Grunde alles Daseyns forschen; von dem empirischen Standpunkte aus, auf welchem sie hier stehn muß, versteht sich von selbst.

330.

Hier wird und kann noch lange gestritten werden; denn wie soll man einen Ruhepunkt finden, wenn man sich einmal in jene übersinnlichen Regionen verloren hat? Aber man sollte freylich gar nicht streiten, wenigstens nicht mit solchen Waffen kämpfen. Was kommt wohl dabey heraus? und was hat man bisher dadurch gewonnen? Gewißlich nicht einmal Liebe zur Ueberzeugung. Es ist traurig, daß man so oft die Natur jenes Glaubens verkennt, und ihn durch Speculationen zu begründen oder zu bestreiten sucht, die sogar nichts hier vermögen, sondern vielmehr einen Starrsinn erwecken, der sich gegen jede wahre Ueberzeugung auflehnt, und das Gemüth irre führt.

331.

„Aber was hat die Speculation mit dem Glauben zu schaffen? Die Vernunft, in wiefern sie blos das Vorhandene betrachtet (die theoretische), kann ja nicht über die Sphäre der Erfahrung hin-

aus." — Gut; aber gehört nicht das Vermögen der Vernunft, das Vorhandene zu betrachten, gehört das Streben derselben nach dem Unbedingten, Unvermittelten, nach dem Princip alles Daseyns, dem Quell alles Lebens, nicht so gut zur Natur des Menschen als die Freyheit? Ist es nicht eben so vernünftig, wenn es in den Grenzen bleibt, als wenn diese ihre unendlichen Ideale aufstellt? Beweiset, daß der Mensch, auf dem Standpunkte, auf welchem er wirklich steht, nicht auf dem, den man einem Wesen anweist, das außer der Idee nirgends existirt, zu jener Ueberzeugung nicht berechtigt, genöthigt sey. „Aber dadurch wird doch das völlig Unbegreifliche, und wenn man es wirklich darstellen will, das Widersprechende angenommen." Wer verlangt aber den Glauben durch Begriffe darzustellen? und sind die Ideale der praktischen Vernunft etwa begreiflicher?

332.

Doch es ist noch ein zweyter Weg möglich, auf welchem eine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes entstehen kann; nämlich durch die Betrachtung des eignen Seyns. Es fragt sich also, ob in unserer eigenen Natur Thatsachen liegen, welche den Glauben an Gott begründen können. Wir wollen

auch hier nur die nöthigsten Ideen verfolgen, um wo möglich jenen Glauben zu rechtfertigen.

333.

Zwey Thatsachen sind es aber, welche mit dem Bewußtseyn unsers eignen Seyns erscheinen; zwey Thatsachen, auf welchen das Bewußtseyn unserer (moralischen) Natur beruht: Freyheit und Gesetz; welche unmittelbar, mit einander und durch einander, ins Bewußtseyn gelangen. Wäre also durch das Bewußtseyn unserer eignen Natur ein Weg zu dem Glauben an Gott möglich, so müßte entweder die Freyheit oder das Gesetz allein, oder beyde zugleich diesen Weg eröffnen.

334.

Unmittelbare Thatsache des eignen Bewußtseyns ist also das Gesetz, oder die Nöthigung, daß etwas schlechthin und ohne alle äußere Bestimmung, und blos darum geschehe, weil es geschehn muß, und Etwas schlechthin ohne alle äußere Rücksicht und Bestimmung und blos darum nicht geschehe, weil es nicht geschehn darf. Auf dem Bewußtseyn dieses Gesetzes beruht das Bewußtseyn der Natur des Menschen als moralischen Wesens. Wir setzen hier jene Thatsache, als unmittelbar gewiß, ohne Beweis voraus.

335.

Das Bewußtseyn des Gesetzes ist also das Bewußtseyn einer schlechterdings nothwendigen Forderung, welche schlechthin ohne alle weitere Rücksicht erfüllt werden muß. Indem wir uns daher unserer moralischen Natur (durch das Gesetz) bewußt werden, werden wir uns einer Anforderung an unsere (empirische) Vernunft bewußt, der schlechthin und ohne alle Ausnahme Genüge geschehn muß, blos weil sie gethan ist, oder weil Vernunft Vernunft, und der Mensch Mensch, d. i. ein moralisches Wesen ist.

336.

Gesetzt also, jene Forderung führte auf irgend eine Art nothwendig zu der Idee eines wirklich existirenden unendlichen (moralischen) Wesens, so würde das Bewußtseyn derselben (das moralische) das Gesetz selbst (mittelbar) zum Glauben an Gott nöthigen, indem ohne jene Voraussetzung die wirkliche Erreichung jener Forderung nicht gedenkbar, und die (praktische) Vernunft sich selbst widersprechend seyn würde. Sollte eine solche Nöthigung wirklich angetroffen werden?

337.

Allein was fordert das Gesetz? Absolute Unterwerfung des Willens, völlige Uebereins-

stimmung aller Maximen mit der Maxime der Freyheit; ich soll gut d. i. frey handeln; und es ist mir ein Ideal von Tugend als Ziel vorgesetzt, das ich nothwendig erreichen muß. Das Gesetz gebietet vollkommne Tugend, als die Frucht einer dem Gesetz sich freywillig unterwerfenden Gesinnung; und diese Forderungen sind so gewiß und unwidersprechlich in der menschlichen Natur gegründet, daß wer seine Vernunft nicht verleugnen will, anerkennen muß, er könne sich ihnen nicht entziehn.

338.

Aber führen etwa diese Forderungen des Gesetzes (der praktischen Vernunft) auf die Nothwendigkeit, ein heiliges höchstes Wesen vorauszusetzen? Können sie nicht realisirt gedacht werden, ohne daß man das Daseyn Gottes annehme? Ist die Bedingung, unter der das Gesetz erfüllt werden kann, in dem Daseyn Gottes zu suchen?

339.

Ich glaube nicht: denn ich weiß von nichts, als von einem Gesetze, das ich erfülleu soll; von einer eignen Kraft der Freyheit, die nach der Erfüllung desselben hinstrebt. Ich soll das Gesetz befolgen, ich soll recht handeln, und ich kann es

also, muß es können. Oder kann ich es nicht? Ist es auch hier unmöglich, das Gesetz ganz zu erfüllen, was schadet dieß? Ist denn nicht die Ewigkeit mein?

Anmerkung.

Daß dieser Unglaube nur in Rücksicht der bloßen Vernunft, welche von einem besondern Beystande Gottes nichts weiß, Statt habe, versteht sich von selbst. Der Mensch kann, von diesem Gesichtspunkte aus, nicht anders, deucht mir, urtheilen; was ihm durch andere Wege kund werde, darauf nehmen wir hier keine Rücksicht, so annehmungswürdig es auch seyn mag. Ueberhaupt sind die in den folgenden §§. aufgestellten Ideen, blos als einige sceptische Fragmente anzusehn, die sich auf gewisse, mir bis jetzt unauflösliche Zweifel, gegen die Behauptungen und die Ansicht, welche die kritische Philosophie gegeben hat, beziehn. Ich habe nämlich, bey allem guten Willen, die in den Aeußerungen anderer immer lieber etwas Wahres, als Falsches zu finden wünscht, bis jetzt mich noch nicht überreden können, daß die Ansicht des Glaubens an Gott, welche Kant und seine Schüler geben, und welche die letztere, als die einzig haltbare

Stütze des Glaubens an Gott, allein noch dulden wollen, nothwendig und zuverlässig sey. Und so innig ich überzeugt bin, daß in unserer Natur ein tiefer, nie ganz zu erforschender Grund der Ueberzeugung von einem göttlichen Daseyn liege; und daß Bewußtseyn seiner moralischen Natur, und Bewußtseyn jener Ueberzeugung, Werk der Vernunft in demselben Momente sey; so wenig kann ich das moralische Bedürfniß, so dargestellt, wie es Kant und seine Schüler dargestellt haben, als allgemein nothwendig anerkennen, oder für ein wirklich blos moralisches Bedürfniß halten. So wie nämlich die Sache bis jetzt dargestellt ist, ist jene Art des Glaubens, von dem reinen Glauben an eine moralische (göttliche) Weltregierung ganz verschieden, und kann unmöglich für etwas anders angesehn werden, als einen Versuch, dem empirischen Menschen, durch Befriedigung seiner Sinnlichkeit, das auf diesem Wege wieder zu geben, was ihm auf einem andern genommen war. Sollten meine Zweifel wirklich und in meiner eignen Vorstellungsart gegründet seyn; so wünsche ich sehr, daß ein Forscher nach Wahrheit, dem die Wahrheit noch lieber ist, als sein System, mir und vielleicht auch

manchem andern, sie benehmen möge. Sie sind zum Theil schon oben aufgeführt worden. Abschnitt II. §. 216. 236—242. Auch bitte ich, hiermit die Anmerkung am Ende dieses Abschnittes zu vergleichen.

340.

Aber diese Ewigkeit? wer soll sie mir geben? Warum kehren wir nicht die Frage um und sagen: wer soll sie mir nehmen? Daß ich nicht begreife, wie ich fortdauern werde, thut nichts zur Sache; es ist genug zu wissen, daß ich fortdauern muß, daß ich Vernichtung, gänzliches Aufhören meines Daseyns nicht denken kann.

Anmerkung.

Herr Münch sagt in seiner Schrift: „Werden wir uns wiedersehn nach dem Tode" S. 47. „in der neuen Welt ist das erste Bedürfniß ein allvermögendes moralisches Wesen, unter dessen Vorsorge jedem die seinem moralischen Betragen angemessene Glückseligkeit zu Theil wird, denn ohne dieses wäre unser moralischer Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele nicht zu denken." Ich gestehe, daß ich mit diesen Worten keinen Sinn zu verbinden weiß, ohne auf unvermeidliche

Cirkel zu gerathen. Worauf stützt sich aber die Behauptung (S. 47): nur durch Voraussetzung einer Gottheit ist eine künftige Welt gedenkbar? Ohne Beweis durfte doch dieser Satz nicht stehn; oder soll das Genie der Liebe und Tugend (§. 50.) ohne Beweis für wahr halten? — Daß erfüllt werden soll, was hier nicht erfüllt wird, ist nie Bürgschaft der Ewigkeit. Aber kann die Vernunft, sich selbst überlassen, sich zu einem höhern Glauben erheben? Wie kann sie sich selbst ein Recht ertheilen, hier mehr zu fordern? Daß sie sich hier an einem Abgrunde sieht, ist unleugbar; allein daß sie, wenn sie ihre Speculationen so weit treibt, dahin geräth, ist ihre Schuld, und unvermeidlich.

341.

Ich rede nicht von dem Interesse des empirischen Menschen, der hier freylich ein anderes Bedürfniß fühlt. Allein es ist doch nicht wohl abzusehn, wie die Vernunft, in Betrachtung ihrer selbst und des Gesetzes, und der Unsterblichkeit, (absolut) zu einem fremden Daseyn geführt wird. Oder wird unter dieser Voraussetzung die Unsterblichkeit begreiflicher?

342.

Indessen wäre hier vielleicht noch ein anderer Fall möglich? denn in der Erreichung jenes Endzwecks der Vernunft besteht das höchste Gut des Menschen. Sollte dieses etwa nicht erreichbar seyn, ohne daß ein fremdes Daseyn zu Hülfe komme?

343.

Allein in wiefern das höchste Gut aus der Vernunft entspringt, und entspringen muß; in sofern muß dasselbe ganz in ihr liegen, ganz in ihrer Macht stehn; es kann mir weder gegeben noch genommen werden, denn es ist unmittelbare nothwendige Folge der Tugend. Die Erreichbarkeit desselben liegt ganz in der Freyheit und in dem unendlichen Fortdauern unsers Wesens.

344.

„Wir geben dieß zu," sagt man; „allein das höchste Gut ist noch nicht das vollendete Gut, hierzu gehört auch Glückseligkeit, und es besteht in einer Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Glückseligkeit aber steht nicht unter dem Gesetz der Freyheit, sondern der Natur; sie kann ich mir selbst nicht verschaffen; dennoch muß sie wirklich werden, sonst kommt die Vernunft mit ihren

Forderungen in Widersprüche. Daher muß ich ein moralisches (heiliges, gerechtes) Wesen fordern, dessen Allmacht jene Harmonie hervorbringen kann."

345.

Aber ich frage zuerst: warum soll das höchste Gut nicht das vollendete seyn; und darf man es das höchste nennen, wenn es nicht das vollendete ist? Es heißt doch das höchste Gut darum, weil es der vollendete Gegenstand des vernünftigen Strebens ist, weil über dasselbe nichts höheres, nichts wünschenswertheres gedacht und begehrt werden kann. Es muß in sich selbst vollendet seyn, gar nichts vernünftigerweise zu wünschen übrig lassen, oder es kann das höchste Gut nicht seyn.

346.

Ich frage ferner: warum sollte denn noch etwas hinzugethan werden; und was fehlt denn, damit es das vollendete Gut sey? „Glückseligkeit" aber was ist diese? und warum braucht man hier einen Ausdruck, der so zweydeutig ist. Welche Glückseligkeit meint man aber hier? Eine Glückseligkeit, die nicht aus der Tugend selbst, als nothwendige Folge, hervorgeht; denn sie soll ja nicht unter den

Gesetzen der Freyheit stehn, sie soll ja erst durch eine Allmacht hervorgebracht werden, welche die Natur nach moralischen Zwecken regiert.

347.

Ich gestehe, daß ich nicht begreife, von welcher Natur hier die Rede sey, noch welche Vorstellung von der künftigen Ordnung der Dinge hier Statt finde. In diesem Zeitraume steht wohl das Glück (physisches und moralisches Wohlbefinden in Uebereinstimmung) nicht in der Macht des Menschen; aber auch in jenem Zeitraum? was sind denn das für Gesetze der Natur, unter denen dort die Glückseligkeit steht?

348.

Hier können wir freylich nicht umhin zu sagen: die Tugend gewähre allein kein vollständiges äußeres Glück; hier hängt unser physisches Wohlbefinden nicht von uns selbst ab: allein nach welcher Vorstellung nehmen wir denn an, daß das in dem künftigen Leben auch der Fall sey? Oder soll die Glückseligkeit des Tugendhaften dort auch noch von den Gesetzen abhängen, nach welchen hier sein äußeres Wohlbefinden bestimmt wird. Und ist schon hier nichts im Stande, den wahrhaft Tugendhaften

wirklich unglückselig zu machen; ist er schon hier bey allen Verfolgungen des Schicksals durch die Tugend zufrieden gestellt, wie? sollte dieß in einem Leben, wo unsere Wünsche durch sinnliche Neigungen und Bedürfnisse nicht mehr auf Gegenstände gerichtet werden, die nicht in unserer Macht sind, sollte dieß in der Geisterwelt nicht vielmehr der Fall seyn?

349.

Ich frage noch einmal: was für eine Glückseligkeit hier gemeint ist? Eine sinnliche, d. i. eine solche, die auf den Verhältnissen beruht, in denen wir mit äußern Gegenständen stehn, auf keinen Fall. Und dennoch soll sie nicht in unserer Macht stehn? dennoch soll sie erst durch eine fremde Macht mit unserer Würdigkeit in Uebereinstimmung gebracht werden? Ich stoße mich nicht daran, daß man sagt, der Mensch müßte in jeder Zeit mit dem Triebe nach einer Glückseligkeit gedacht werden, die nicht unter den Gesetzen der Freyheit steht; ich folgere sogar nicht einmal daraus, daß sich dabey fast gar nichts anders als eine sinnliche Glückseligkeit denken läßt; aber ich begreife nicht, wie man in jenem Leben einen Trieb nach Glückseligkeit annehmen kann, die nicht nothwendige Folge der Tugend ist, wie man dort eine Glückseligkeit suchen kann, die nicht in unserer Ge-

walt steht, wo doch alle äußere Uebel und Güter wegfallen müssen.

350.

Und was bleibt nun übrig für den Begriff der Glückseligkeit? Nichts, als was ganz nothwendige Folge der Tugend ist; ein Zustand, wo die Vernunft, nach dem Maaße ihrer hier erkämpften Herrschaft, dem vernünftigen Endzwecke, dem höchsten Gute, näher ist, und immer näher kommt. Und steht dieser Zustand nicht unter dem Gesetze der Freyheit?

351.

Oder wem gnügte nicht an dieser Glückseligkeit? Wer wollte in dem neuen Leben ein höheres und wünschenswertheres Gut verlangen, als den Zustand einer größern Freyheit, einer beständigern, zusammenstimmendern Ausübung der Kräfte der Vernunft, einer leidenschaftlichen Richtung des reinern Willens nach dem Ideale der Heiligkeit, eines glücklichern, stetern, ungehindertern Strebens nach dem unendlichen Ziele? Wer bedarf mehr für dieses und jenes Leben als diese Hoffnung?

352.

Zwar erreicht mein Blick kaum die Grenzen des künftigen Lebens, so ergreift meinen Geist die Ahndung eines unendlichen Geistes, und ich vermag kaum mir das ferne Ziel zu denken, ohne in dem Innersten meiner Seele ein Wesen zu finden, das am Ziele steht. Aber soll ich blos kalt nachdenken über das, was ich, gegründet auf dieses Leben, zu erwarten habe, erwarten darf; so finde ich nichts, als blos Folge meines hiesigen Daseyns, nichts was ich nicht vermöchte, mir als Wirkung zu denken, deren Ursache in mir liegt. Und ist mir dieß gewiß, mit welchem Rechte verlang' ich mehr?

Anmerkung.

Ob es zwar unmöglich scheint, die Rücksicht zu verkennen, aus welcher die bisher, gegen den Grund des Glaubens an Gott, welchen die kritische Philosophie aufstellt, vorgetragenen Zweifel, beurtheilt werden müssen; (vgl. die Anmerk. zum 339. §.) so beschließe ich doch diese Fragmente mit folgender Bemerkung. Es herrscht in jenem ganzen Theile der kritischen Philosophie so viel Unbestimmtheit, und, man erlaube mir den Ausdruck, so viel Zweydeutigkeit der Begriffe, daß

Mißverständnisse und übertriebene Behauptungen fast unvermeidlich sind. Dieß ist, zum Beyspiel, bey dem Begriff der Glückseligkeit, des höchsten Gutes, und des vollendeten, unleugbar der Fall. Allein ich glaube dennoch zuverlässig, daß, wenn man jenen Glaubensgrund so darstellt wie er, nach dem ganzen Zusammenhange des Systems, verstanden werden kann, alle die Zweifel aufsteigen müssen, welche ich nicht lösen zu können, gern eingestehe. Ist die Vernunft sich selbst überlassen, so ist sie nicht berechtigt, etwas weiter zu fordern, als was sie, durch die Idee der Gerechtigkeit veranlaßt, verlangen kann. Sie kann also für jenes Leben nichts weiter fordern, als etwas, das aus ihrer Würdigkeit in diesem nothwendig hervorgeht, und sie hat kein Recht, an die Güte Gottes Ansprüche zu machen, deren sie sich selbst begiebt, indem sie bloß auf sich selbst den Glauben gründen will. Wie viel oder wie wenig nun dieß sey, was sie, auf ihre Würdigkeit sich stützend, erlangen kann, ist eine Frage, die hierher nicht gehört, da sie nichts zu fordern berechtigt ist, was sie nicht verdient. Hier tritt uns freylich die Behauptung der kritischen Philosophie entgegen; welche als Preis jener Würdigkeit, eine

Befriedigung der Sinnlichkeit, in einer Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, hinzusetzen. Allein hier ist nun eben jenes Schwankende und Unbestimmte, wobey noch nicht eingesehn werden kann: weder von welcher Glückseligkeit die Rede sey, noch von welcher Art von Sinnlichkeit, nach welcher Zusammenhang zwischen jener Würdigkeit und der Außenwelt (ihren Gütern und Verhältnissen) Statt finden soll. Und hierauf beziehen sich die bisher fragmentarisch vorgetragenen Zweifel; wie sie sich in dem Gemüthe eines jeden, der nach dem Sinne jener Philosophie philosophirt, erheben müssen. Das Resultat davon ist, so lange sie nicht gelöst werden, folgendes: daß nach den eignen Sätzen jener Philosophie, und namentlich nach dem Standpunkte, den sie der Freyheit und dem Gesetze, d. i. der praktischen Vernunft anweist, die Erreichung des höchsten, und zugleich des vollendeten Guten, auch ohne jenen Glauben nicht allein gedacht werden könne, sondern gedacht werden müsse; daß also, von diesem Standpunkte aus, die Auflösung des moralischen Bewußtseyns, oder die praktische Vernunft, nicht auf jenen Glauben führe; daß diese vielmehr, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen,

jene Idee aufgeben könne. Es ist also ein wesentlicher Unterschied der Resultate, und nicht bloßer Wortstreit, der auf Mißverständnissen beruht, wie man so gern jedem Schuld geben möchte, der in das αυτος εφα nicht einstimmen will. Nach den Grundsätzen jener Philosophie, aus welchen jene Sätze, namentlich §. 339. 340. (vergl. oben §. 216. 236—242.) geflossen sind, kann, meiner Ueberzeugung gemäß, kein anderes Resultat sich ergeben, als zu welchen §. 338—351. führen, und welches in diesem §. aufgestellt worden ist. Man vergleiche übrigens hiermit die Anmerkung zum folgenden §.

353.

So sollte denn der Mensch durch das moralische Bewußtseyn nicht zu dem Glauben an Gott gelangen? So sollte in der Betrachtung seiner moralischen Natur nichts liegen, das ihm eine gewisse Ahndung des heiligen gäbe? So wäre die erhabenste Thatsache, womit sich die menschliche Vernunft beschäftigen kann, ganz unfruchtbar und leer an Gründen, auf denen der Mensch sich bis zum Glauben an das unendliche Wesen erheben könnte?

Anmerkung.

Da der letzte Theil dieses Abschnitts, wie schon einmal gesagt worden, blos einige sceptische Fragmente enthält, so muß ich mich begnügen, die Wege, auf welchen das moralische Bewußtseyn zu dem Glauben an Gott führt, nur ganz rapsodisch angegeben zu haben. Indessen wird aus dem, was wirklich gesagt werden konnte, zur Gnüge erhellen, daß ich überzeugt bin, der Mensch könne unmöglich zum Anschauen seiner moralischen Natur gelangen, ohne, in demselben Momente des Bewußtseyns, von dem Glauben an das, mit unendlicher Freyheit und Heiligkeit begabte, Wesen, an Gott, erfüllt zu werden. Hierin liegt allerdings auch eine Idee, welche mit jener bestrittenen Aehnlichkeit hat, ob sie gleich in Ansehung ihrer Tendenz und ihres Ursprungs ganz verschieden ist. In wiefern nämlich der Mensch, als freyes, moralisches Wesen, sich als das Glied eines unsichtbaren Ganzen, als Bürger einer moralischen Welt, betrachten muß, in welchem die Erreichung der moralischen Zwecke, des höchsten Gutes, durch die absolute Freyheit, als wirklich in einem Ideale vorgestellt wird, in sofern entspringt, aus dem moralischen Bewußtseyn, die

Idee einer moralischen Weltregierung, deren Oberhaupt, als ein mit unendlicher Freyheit begabtes, heiliges Wesen gedacht werden muß; welches, in wiefern die unendliche Freyheit zugleich eine absolute Causalität auf die Außenwelt enthält, von dem Schöpfer nicht getrennt werden kann; da die Idee jener absoluten Causalität, als worin die Unendlichkeit des Wesens (der Freyheit) besteht, nicht Statt haben kann, wenn derselben eine Causalität der Außenwelt, der Natur, entgegengesetzt wird. Da nun aber eine moralische Weltregierung durchaus nicht anders gedacht werden kann, als durch die Causalität der absoluten Freyheit; weil sie sonst ein Werk der physischen Nothwendigkeit seyn müßte, so fließt aus der Nothwendigkeit, dieselbe anzunehmen und zu glauben, zugleich der Glaube an einen Weltschöpfer und Weltregierer, als das einzige unendliche Wesen, der Grund alles Seyns und alles Lebens. Diese Idee hier weiter auszuführen, erlaubt die Kürze nicht; sie liegt aber zugleich in den Vorstellungen, welche ich mit dem im folgenden §. gesagten verbunden habe. Mit einem Worte, die Vernunft stößt, von welcher Seite sie sich auch ausbreitet, allemal unvermeidlich auf das Für-

wahrhalten eines übersinnlichen, von der Natur verschiedenen, unendlichen Seyns, und dieß zu zeigen, ist die Absicht dieser Ideen in diesem Abschnitte.

354.

Ist nicht die Freyheit vorhanden, jene unendliche Kraft? ist nicht das Bewußtseyn da von einer unendlichen, unbedingten, ganz schrankenlosen Thätigkeit; von einem schlechthin freyen Wirken? Und ist dieses Bewußtseyn wohl in jemandem in seiner ganzen Klarheit vorhanden, ohne daß sich mit demselben seines Geistes der Gedanke bemächtigte: dieses Ideal, das mir vorschwebt, das ich nirgends realisirt erblicke, dieses Ideal, nach dem mein innerstes Wesen hinstrebt, ist mehr als bloße Idee, ist wirklich da, **es ist ein Wesen mit unendlicher, schrankenloser, ewiger Freyheit!** sollte nicht aus dem Bewußtseyn jener schlechterdings gebotenen Idee der Glaube hervorgehn: Sie ist realisirt diese Idee, wirklich, in einem unendlichen Seyn, in der Gottheit!

355.

Und welcher gute Mensch, der zum Gefühle seiner moralischen Kraft gelangt ist, fühlt sich nicht

durchdrungen von der Ahndung des Unendlichen? Wer kann, wenn er sich des unendlichen Strebens seiner Vernunft, wenn er sich des Ideals von Tugend bewußt ist, das er in unendlicher Entfernung erblickt, wer kann umhin, sich nicht mit seinen Gedanken, mit dem heiligsten Glauben, zu der unendlichen Vernunft, zu dem allein Vollkommnen, Gerechten, Heiligen zu erheben?

356.

Wollen wir Schlüsse verlangen, um jenen Glauben zu rechtfertigen? Läßt sich auch das Lebendige in Worte einbalsamiren, läßt sich dem Geiste der Flug vorzeichnen, in dem er sich zu dem erhabensten Glauben erhebt? Kann man auch von außen diesen Glauben wecken? ihn durch Gründe hervorbringen, wenn nicht aus dem Innersten des Menschen schon die reale Ueberzeugung entgegenkommt?

357.

Ja! der gute Mensch fühlt sich nicht inniger von dem Glauben an Gott durchdrungen, als wenn er gut handelt. Denn erblickt er nicht das Bild des Heiligen in seiner Gesinnung? Gebt dem Menschen das Gefühl seiner moralischen Kraft, stellt ihm das Ideal, das erreicht werden soll,

mit seiner ganzen Klarheit vor seine Seele, und frey-willig erhebt er sich zu dem innigsten Glauben an das Wesen, das allein vollkommen gut ist, das selbst das unendliche Ideal ist, dem er nachjagt.

358.

Worte sind Schatten, und bloße Gedanken nicht besser als Worte; nur Thaten belehren den Menschen. Zeige ihm durch deine Thaten den Gott, dem du nachahmst, und nicht durch leere Gedanken. Und wenn du gut handelst, wirst du selbst gewahr werden, wie nahe dir der Unendliche ist! Suche ihn nicht als ein fremdes Wesen außer dir; er hat sich dir in deinem Innersten offenbaret; darum lerne in dein Wesen zurückgehen, handle göttlich, und du erkennest Gott!

359.

Ja! so wie der Glaube das eigenste Geschenk der freyen Vernunft ist, so ist der Glaube an Gott die Frucht der unendlichen Freyheit. Von hier wehet den menschlichen Geist die Ahndung der Unsterblichkeit an, und der Gottheit; von hier aus erhalten wir das Gefühl einer Unendlichkeit, und Gottesahndung, Ahndung dessen, **der da ist**, und unser Glaube ist unerschütterlich und unvergänglich wie unsere Seelen!

360.

Aber lasset uns nicht trennen, was so innig verbunden ist! Der Mensch ist vom Glauben umfangen, ergriffen, ehe er noch den Weg kennet, der ihn dem Ewigen nahe brachte. Von dem Augenblicke, wo wir erst mit Klarheit uns selbst von allem, was außer uns ist, unterscheiden, bis zu dem Zustande der innigen Empfindung des wahren geistigen Lebens, ist kein Ruhepunkt, auf dem wir nicht den Urheber alles Daseyns erblickten, der das Leben in ihm selbst hat. Fürwahr, er hat sich nicht unbezeugt gelassen! Selig ist, wer mit reinem Herzen zu der Ueberzeugung gelangt, wie sie ihm auch werden mag: In uns, neben uns, über uns Gott!

361.

So hebt denn alle und jede Thätigkeit der Vernunft von dem Glauben an, und beschließt mit demselben. Aus der Vernunft selbst geht der Glaube hervor, als das schönste Eigenthum des Menschen, der allein sich erheben kann mit inniger Ueberzeugung zu dem, was er nicht siehet. Wir beginnen im Glauben unser Leben, und wir strecken voll Glauben in dem Augenblicke des Scheidens die Hand aus nach dem vollkommnern Daseyn. Wir wandeln alle im Glau-

ben, und je thätiger die Vernunft, desto inniger, thätiger der Glaube!

362.

Dieß ist das Heiligthum der Vernunft; keiner wage es hineinzudringen; es ist unzugänglich für jeden Fremden, und jeder muß seinen eignen Glauben haben, wie sein eignes Leben. Alles Gebieten ist umsonst, so wie alles Forschen nach dem Ursprung jener einzigen Ueberzeugung. Keine Worte bezeichnen die Empfindung, die die Wahrheit in dem Gemüthe des Glaubenden erregt; aber keine Macht kann sie auch hervorbringen oder zurückdrängen, denn sie ist die Empfindung des Innersten, frey und unauslöschlich.

363.

Und wenn nun nicht geleugnet werden kann, daß die Vernunft, in der Auflösung ihrer selbst, zu einem solchen Fürwahrhalten genöthigt werde? Wenn sie, in dem grenzenlosen Streben und Wirken ihrer Kraft, sich gedrungen fühlt, zu glauben, wo keine Erkenntniß möglich ist? Wenn sie nun aus ihrem Innern einen Glauben hervorgehn sieht, der sich an das Unsichtbare mit unwiderstehlicher Gewalt anschließt? Wenn aus der Vernunft selbst, durch ihre Freyheit, der Glaube fließt?

364.

Wäre dann nicht der Glaube durch die Vernunft selbst gerechtfertigt? Wäre diese dann nicht des Glaubens beste Vertheidigerin? Ja von der freyesten, unbeschränktesten Ausübung der Vernunft ist nicht zu fürchten, daß sie den Glauben vertilge, schwäche, entbehrlich mache; denn wo Vernunft ist, da ist Freyheit, und die Freyheit läßt sich nicht beschränken in den engen Kreis der Erfahrung; sie erzeugt aus sich selbst den Glauben; und nur da herrscht Unglaube, wo die Vernunft in Fesseln liegt.

365.

Doch wozu endlich dieß alles? Für die Speculation könnte nichts mehr gewonnen werden, als ein demüthiges Geständniß; und gegen dieselbe ist nichts anders nöthig, als Vernunft. Zu tief ist in derselben der Glaube gegründet, als daß sie gegen den Unglauben nicht selbst mit dem größten Glücke die Vertheidigung ihrer Ueberzeugung führen sollte.

Schlußanmerkung.

Ueber

Religion, Glauben an Gott und Atheismus.

Ich habe in dem vorstehenden Abschnitte, blos fragmentarisch, einige Ideen aufgestellt, welche das Fürwahrhalten eines übersinnlichen unendlichen Wesens betreffen, als worauf aller religiöse Glaube beruht. Und hiermit wäre eigentlich, wenn man ein solches Werk wirklich unternehmen wollte, eine Apologie des Glaubens völlig geschlossen; denn weiter kann sich der Glaube, als eine Ueberzeugung der bloßen Vernunft, in welchem Sinne er hier genommen wird, nicht erstrecken, als bis dahin, wo die Vernunft den Glauben an Gott ergreift. Allein es scheint mir nicht unnütz, hier im allgemeinen noch einige Bemerkungen zu machen, die theils dazu dienen können, das bisher gesagte in ein helleres Licht zu setzen, theils bey den neuesten Unter-

suchungen über diese Gegenstände, sich nothwendig aufdringen.

Was Glaube an Gott, welches der Gegenstand dieses Glaubens sey, war bisher bestimmter, als die Gründe dieser Ueberzeugung, und man unterschied den Atheismus, als das Gegentheil jenes Glaubens, nur nach den subjectiven Vorstellungen und Maximen, aus welchen er geflossen war. Nach der bisher gewöhnlichen Vorstellungsart bestand der Glaube an Gott in einem Fürwahrhalten, daß die Idee eines unendlichen Wesens, in dessen Seyn der absolute Grund alles Daseyns liege, auch außer dem Bewußtseyn Wirklichkeit besitze, oder, daß ein solches Wesen wirklich sey. Wer hingegen dieß leugnete, oder behauptete, daß ein solches Wesen nicht sey, hieße ein Atheist. So sind beyde Begriffe historisch bestimmt. Allein hier entsteht, nach den neuesten Ansichten von diesen Gegenständen die Frage, ob jene Begriffe nach der Natur der Sache richtig bestimmt worden sind, oder ob man nicht vielmehr etwas ganz undenkbares für wahr gehalten und geglaubt habe. Die Schranken dieser Abhandlung erlauben mir nicht, auf diese Frage weitläufig zu antworten; aber die Pflicht, der Wahrheit mehr als allem andern zu folgen, dringt mich, dar-

auf wenigstens so bestimmt als möglich zu antworten. Ich setze daher voraus, daß man mit dem Ausdrucke: „Gott" den Begriff eines Wesens verbinden müsse, daß man sich den Glauben an Gott gar nicht denken könne, wenn er nicht in der Ueberzeugung besteht, daß ein solches Wesen (s. oben §. 260. 261.) wirklich sey; denn wer wirklich Gott glaubt, glaubt, daß ein Wesen, in dessen Seyn die absolute Ursache alles Daseyns liegt, wirklich sey. Der Glaube besteht, nach meiner Ueberzeugung, nicht blos in dem Aufnehmen einer Idee ins Bewußtseyn, noch in der bloßen Ueberzeugung, daß man jener Idee nothwendig gemäß handeln müsse; sondern darin, daß man der Idee auch außer dem Bewußtseyn Realität zuschreibt, darin, daß man überzeugt ist, es entspreche dieser Idee etwas wirkliches, von dem bloßen Gedachtseyn unabhängiges. Der Glaube an Gott kann also nicht blos darin bestehn, daß man eine Idee von demselben für nothwendig hält, sondern darin, daß man sie für wahr hält, d. h. daß man überzeugt ist, sie habe Realität, es entspreche ihr etwas außer dem Bewußtseyn; denn eine Idee kann nur dadurch für wahr erklärt werden, daß ich ihr Realität zuschreibe, oder dafürhalte, der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, sey wirklich. Wer daher an Gott glaubt, glaubt, daß

Gott wirklich sey. Allein hier wird eingewendet, erstens: daß man Gott sich nicht als ein Wesen denken könne, und daß es zum Glauben an Gott nicht gehöre, sich ihn als ein Wesen zu denken; zweytens: daß der Begriff der Existenz dem Begriffe von Gott geradezu widerspreche. Es sey mir erlaubt, mich hierüber zu erklären, da ich in dem vorhergehenden das Gegentheil behauptet habe. Erstens also: wenn man sich Gott denkt, muß man ihn als ein besonderes Wesen, als ein für sich bestehendes, denken. Denn nimmt man den Begriff des für sich bestehenden, selbstständigen, der Substanz hinweg, so verschwindet der Begriff von Gott selbst. Ich habe oben zugegeben, daß man das Wesen Gottes, sich, als bestimmt existirend nicht vorstellen könne, und es ist etwas längst bekanntes, wenn man behauptet, daß man etwas Unbegreifliches mit dem Wesen Gottes annehme. Auch verlangt kein Mensch im Ernste eine logische Auflösung des Begriffs vom Wesen Gottes. Allein hieraus folgt weiter nichts, als daß sich das Wesen Gottes bestimmt, außer uns, nicht erklären und darstellen lasse durch Begriffe; keineswegs aber, daß der Begriff des Wesens selbst aufgehoben werden müsse. Wer das „wie" oder die eigentliche bestimmte Natur dieser Substanz erklären, begreifen will, handelt ungereimt; aber wer an

Gott glaubt, muß glauben, daß Gott sey, er muß also glauben, daß ein Wesen sey, in welchem das Princip, welches er für wahr hält, wirklich sey. Eine bloße Idee kann nicht Seyn haben, eine Ordnung, die doch blos in einem bestimmten zu erreichenden Verhältnisse besteht, kann nicht Gott seyn. Wer an eine solche Ordnung glaubt, glaubt, daß ein solches Verhältniß da, oder doch möglich sey, aber dieß ist nicht Gott. Man wird nicht einwenden, daß ich selbst zugebe, daß das Wesen Gottes nicht begriffen werden könne; denn ich kann mir doch denken, daß Gott ein Wesen habe. Kann ich denn das Wesen meines Ich begreifen? oder kann ich mir eine bestimmte Vorstellung von meiner geistigen Substanz machen? Und dennoch fällt es keinem ein, zu behaupten, daß er kein Wesen habe, daß er keine Substanz sey. Daß ich überhaupt von dem Daseyn einer Substanz keinen bestimmten klaren Begriff habe, hindert mich nicht, mir selbst eine Substanz beyzulegen. Oder will man die Ausdrücke „Substanz, Wesen" nicht dulden, weil sie so zweydeutig sind, so nehme man jeden andern. Nur kann man sich nicht unter Ausdrücken verstecken, die nichts anders als ein Verhältniß ausdrücken, oder eine Kraft nennen, ohne Etwas dem diese Kraft einwohnet. Ferner: alles, dessen Daseyn gedacht werden soll,

außer dem Bewußtseyn, muß als etwas für sich bestehendes gedacht werden, nicht als das Accidenz eines andern; sonst kann ihm kein Daseyn zukommen, als in wiefern es das Accidenz des andern ist. Mithin ist entweder der Begriff von Gott aufzuheben, oder er enthält in sich die Idee eines für sich bestehenden, unabhängigen, welches wir unter dem Begriffe eines Wesens, einer Substanz vorstellen. Wir können nicht anders; und so wenig auch deutlicher herauskommt, wenn jemand die Beschaffenheit dieses Wesens erklären will, so muß er sich doch unter Gott ein selbstständiges, eigne Causalität habendes (Princip) Wesen denken. Aus der ersten Hälfte des dritten Abschnitts kann, glaube ich, zur Gnüge erkannt werden, welcher Gesichtspunkt, nach meiner Ueberzeugung, diesem Gegenstande angewiesen werden müsse. Es ist durchaus nicht vom Erkennen, nicht vom objectiven Seyn die Rede; und kann es nicht seyn. Allein, alles was man über die Unmöglichkeit, ein Daseyn, einen Gegenstand außer uns objectiv zu erkennen sagen mag, und alle Behauptungen, daß alles Daseyn für uns (aus dem transscendentalen Gesichtspunkte) weiter nichts sey, als das Werk unsers eignen Vorstellens (Bewußtseyns), reichen nicht so weit, die einzige Bedingung aufzuheben, unter welcher das Daseyn Gottes gedacht wer-

den kann. Wir können uns überhaupt kein Daseyn denken, ohne ihm ein bestimmtes Seyn, ein Wesen zuzuschreiben, wir können uns Gott nicht denken, ohne ihm ein eignes Wesen, eine Substanz beyzulegen, es ist dieß der einzige allgemeine Vernunftbegriff (Kategorie), unter welchem Daseyn überhaupt und auch das göttliche gedenkbar ist. Sage man immer, daß dadurch Gott zu einem persönlichen Wesen gemacht werde; wir haben keinen andern Begriff für das Daseyn; aber es ist nichts neues, sondern vielmehr etwas längst bekanntes, daß man Gott nicht die Eigenschaften der Persönlichkeit in der Wahrheit beylegen dürfe, weil diese den Begriff der Unendlichkeit aufheben, ob man gleich ihn nicht anders, als unter dem allgemeinen Begriffe einer Substanz denken kann. Und von diesem Gesichtspunkte aus (dem empirischen, von welchem aus alles betrachtet werden muß, was in diesem Abschnitte und in den vorigen gesagt worden ist) ist die Nothwendigkeit, Gott als das Princip alles Daseyns und Lebens zu denken, nicht zu leugnen. Sie dringt sich vielmehr so unwiderstehlich auf, daß man den wahren Begriff von Gott aufgeben muß, wenn man ihn von dem Begriffe einer unendlichen Causalität trennen will. Aber — um das zweyte zu beantworten — wer kann sich die Existenz dieses Wesens den-

ken? Der Begriff der Existenz widerspricht ja dem Begriffe Gottes als eines durchaus übersinnlichen unendlichen Wesens. Allerdings wenn ich hier Existenz in dem Sinne nehme, in welchem ich von der Existenz meines Körpers oder jedes andern Dinges rede. Aber wer nimmt es denn in diesem Sinne? wer redet denn hier von einem Daseyn in Zeit und Raume? von einer sinnlichen Existenz? Es ist wahr, alles was wir außer uns wahrnehmen, nehmen wir in Zeit und Raume wahr, dieß ist nothwendige Bedingung aller sinnlichen Wahrnehmung. Aber schreiben wir denn Gott eine Existenz in Zeit und Raume zu? Ist denn nöthig, daß ich mir Gott einen Raum erfüllend, ausgedehnt denke, wenn ich mir das Princip alles Lebens und alles Daseyns denke? Daß man sich durchaus keine sinnliche Vorstellung von Gott machen dürfe, ist seit dem Christenthume fast allgemeine Lehre; und es ist lange bekannt, daß man ihm keine Existenz beylegen dürfe, in wiefern diese ein Daseyn im Raume bedeutet. Allein haben wir denn keinen Begriff von einer andern Art von Realität, als der im Raume? Unserm Geiste schreiben wir doch Realität zu; oder wollen wir etwa ihm keine Existenz beylegen, damit man nicht glaube, er sey ausgedehnt? Ich habe von der Existenz meines Geistes so wenig einen Be-

griff, daß ich es aufgeben muß, sie bestimmt erklären zu wollen, und dennoch nehme ich an, daß mein Geist Wesen habe, daß er da sey, weil ich mir keine Kraft ohne Causalität, d. h. ohne ein Princip denken kann, dem diese Kraft inhärirt; und diesem Princip in mir schreibe ich Existenz, d. h. nicht sinnliches Daseyn, sondern Wirklichkeit, Seyn zu; weiter läßt sich darüber nichts aussagen. Sollte ich mir nun also das Princip alles Lebens und alles Daseyns, nicht als wirklich, als existirend denken können, ohne mir eine sinnliche Vorstellung davon zu machen? Ist es nicht vielmehr höchst willkührlich, zu sagen: wenn ich Gott Existenz zuschreibe, so mache ich ihn zu einem sinnlichen Wesen, oder, welches unerhört ist, zu einem Götzen? Noch einmal: es ist hier nicht von einer sinnlichen Existenz die Rede, noch von einem bestimmten Daseyn im Raume, sondern von dem Seyn eines Wesens, das das Princip alles Lebens in sich hat. Und soll der, welcher sich dasselbe als wirklich denkt, ohne das Wesen desselben erforschen zu wollen, der Abgöttische seyn, dessen Vorstellung von Gott man mit den kindischten Abbildungen vergleichen kann? Ist es hingegen mehr als leeres Wortspiel, wenn man sagt: ich glaube Gott, aber ich schreibe diesem Gott kein Daseyn zu? Eine Existenz im Raum können wir ihm freylich

nicht zuschreiben; aber was ist denn dieser Raum? nichts als die Form, durch die wir alles was außer uns ist, (das ausgedehnte) wahrnehmen. Allein wer hat denn jenes behauptet? Mag es seyn, daß ich mir das Daseyn eines Geistes nicht bestimmt denken, das heißt, begreifen kann; lege ich meinem Geiste darum kein Daseyn bey, weil ich mir es nicht ausgedehnt denken darf? Es ist in der That Pflicht, den sinnlichen Vorstellungen von Gott entgegenzuarbeiten; aber es ist nicht einzusehn, wie man eine solche Vorstellung für sinnlich und unverwerflich halten kann, die nichts anders ist, als das Analogon unsers eignen Seyns, ohne die gar nichts mehr zu denken übrig bleibt. Hiernach brauche ich mich nicht darüber zu entschuldigen, daß ich den Begriff von Gott als des absoluten Princips alles Daseyns, erklärt und bestimmt habe, noch ist es nöthig hier die Ursachen anzugeben, warum ich behaupte, daß der Begriff von Gott, wenn er nicht den Begriff einer absoluten Causalität in sich enthält, durchaus leer sey, und nicht der Mühe werth, daß man es dennoch zu verdecken suche, man habe den Begriff von Gott aufgehoben und treibe sich nur mit leeren unbestimmten Ausdrücken herum. Ich müßte vielmehr fürchten, daß ich vor dem allgemeinen Menschenverstand mich entschuldigen müßte

wegen jener Entschuldigung, die nur demjenigen nöthig scheinen kann, der den Gesichtspunkt nicht kennt, aus welchem dieß behauptet wird. Jene Causalität selbst zu erklären, wird wohl keinem Menschen einfallen, es ist vielmehr etwas lange bekanntes und von Hume, auch dem edeln Jacobi, hinlänglich bewiesenes, daß sich hierüber gar nichts sagen lasse. Ich schreibe vielmehr jedem, der von dieser Vorstellung, wie von dem gröbsten, unvernünftigsten Fetischismus spricht, den Beweis zu: daß alle, die Gott für das unbegreifliche absolute Princip der sichtbaren und unsichtbaren Welt halten, Abgöttische sind, daß die, welche glauben, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der physischen und moralischen Ordnung der Welt sey, niedrig von Gott denkende, sinnliche und von dem Leben, das aus Gott kommt, entfremdete Menschen sind; daß die, welche glauben, daß ein heiliges, gerechtes, weises und allmächtiges Wesen durch seine Vorsehung alles regiere, und allen Geistern, zu ihrem Ziele zu gelangen, Beruf, Aussicht und Hoffnung giebt, welche von dem Vater der Geister eine Ordnung der Dinge erwarten, in welcher sie das, was sie erreichen müssen und was ihnen doch unbegreiflich ist, wirklich erreichen werden, daß diese keinen Gott, sondern einen Götzen, einen Diener der sinnlichen Begierde haben — und daß

jene Beschuldigungen, nicht offenbare Verdrehungen und Lästerungen sind. Und wenn keiner ihm zu widersprechen wagte, so würde dennoch der gute Mensch, der es auch erkennt, daß man erst durch recht thun, durch göttlich handeln, Gottes recht inne werde, der eben darin die erhabene Würde seiner Natur fühlt, daß sein Geist freywillig und durch eigne Kraft, durch sein unendliches Streben bewogen, die Ahndung — nein die gewisse Ueberzeugung von dem Unendlichen, Heiligen und Gerechten empfängt — sich gegen solche Beschuldigungen mit dem stillen, seligen Bewußtseyn schützen, daß ihm Gott mehr ist als das; aber auch mehr als bloße Idee, mehr als ein bloßes Verhältniß, mehr als eine Vorstellung, deren Gegenstand nicht ist.

Nächstdem ist es nun auch nicht nöthig, bestimmt zu erklären, was Atheismus sey. Nur sey es mir erlaubt, über die verschiedenen Arten desselben etwas zu erinnern. Man unterschied bisher den positiven und negativen (sceptischen) Atheisten, jenen welcher das Daseyn Gottes geradezu leugnet, von diesem, welcher es für zweifelhaft und ungewiß erklärt; wozu man noch den praktischen Atheisten setzte, der, ob er gleich Gott nicht leugnet, ihn doch in seinen Maximen und durch seine Handlungen verleugnet, (non curat deum). Diese Ein-

theilung scheint mir nicht genau und richtig, weil ein verschiedener Eintheilungsgrund verborgen liegt, indem zwischen allen dreyen kein Vergleichungspunkt angetroffen wird. Lieber möchte ich daher den Atheismus in den theoretischen und praktischen abtheilen; denn da der Atheismus sich auf dem Unglauben an das Daseyn Gottes gründet, und, wenn er wirklich jenen Namen verdienen soll, darin besteht, daß das Daseyn Gottes für eine bloße Idee (Chimäre) gehalten wird, so kann hier keine andere Unterscheidung Statt finden, als in Ansehung der Gründe, woraus jener Unglaube entspringt; denn aller Atheismus ist, wie sich von selbst versteht, blos etwas subjectives. Jene Gründe können aber entweder in einer gewissen Vorstellung und Richtung des Erkenntnißvermögens liegen; oder in einer Maxime und der Richtung des Willens nach dem Gesetze der Freyheit; auf jenem Wege entspringt der theoretische, auf diesem der praktische Atheismus. Jener ist ein Unglaube aus (vermeintlichen) Erkenntnissen; dieser aus praktischen Gründen. Was nun zuerst jenen betrifft, so kann er ferner entweder objectiv oder subjectiv seyn, in wiefern der Ungläubige entweder geradezu behauptet, daß kein Gott sey, oder wenigstens erklärt, daß für die Menschen, nach den Gesetzen ihres Erkenntnißvermögens, kein

göttliches Wesen dasey. Ich nenne jenen Unglauben den objectiven Atheismus in Rücksicht auf den Atheisten selbst, weil dieser sich auf Gründe stützt, die er für objectiv hält oder ausgiebt, indem er das Nichtdaseyn Gottes behauptet; diesen aber subjectiv, weil er keine objective Erkenntniß vorgiebt, sondern seine (theoretischen) Gründe aus der subjectiven Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens herleitet. Es ist hier nicht nöthig, noch einmal zu wiederholen, was schon oben gegen die erste Art des Atheismus ist erinnert worden; denn es liegt am Tage, daß derjenige, welcher Gründe für das Nichtdaseyn Gottes aufstellen wollte, schon darum etwas unvernünftiges beginnen müßte, weil er eine Erkenntniß vorgiebt, die schlechthin unmöglich ist. Denn eben daraus, daß das Daseyn Gottes objectiv nicht erkennbar sey, folgt unmittelbar, daß das Nichtseyn durchaus nicht erwiesen werden könne. Gegen einen solchen Atheisten sind daher keine Gründe nöthig, als daß man ihm die Grenzen seiner Erkenntniß zeige, woran er denn sogleich erkennen muß, daß sich weder überhaupt ein Nichtdaseyn außer uns behaupten und objectiv beweisen, noch über das Nichtseyn eines Wesens etwas objectiv aussagen lasse, das, wenn es wirklich ist, durchaus nicht objectiv erkannt werden kann. Bey der zweyten Art

dieſes Atheismus hingegen liegt der Irrthum zum Grunde, daß das theoretiſch unerkennbare für das objectiv falſche, unmögliche erklärt wird. Er wird das Seyn Gottes nämlich nicht für zweifelhaft, ſondern für nichts erklärt, weil es theoretiſch nicht erkennbar iſt, und das nicht objectiv erkennbare offenbar mit dem objectiv unmöglichen verwechſelt. Daß dieſe Art von Atheismus durch die Vernunft ſelbſt widerlegt, und indem ſie ohne ein Ueberſchreiten aller Geſetze derſelben nicht ſtatt haben kann, für unvernünftig erklärt werden muß, erhellet aus dem Obigen ohne Beweis. Denn es iſt ja hier nicht von der objectiven Nichterkennbarkeit, oder Unbegreiflichkeit die Rede, wegen welcher kein Grund ſtatt findet ein Seyn zu leugnen; ſondern jener Atheiſt ſchließt darum, daß daſſelbe objectiv nichts ſey, weil es nicht objectiv erkannt werden könne. Setzt er auch hinzu, daß es für uns nichts ſey, ſo kann er damit doch vernünftiger Weiſe nichts anders meinen als: daß es objectiv von uns nicht erkennbar ſey, welches er aber nicht meint, indem er leugnet, daß Gott außer der Idee ſey, wodurch er den Glauben aufhebt, wenn er auch, in einem andern Sinne, das Wort beybehält. Was die zweyte Gattung des Atheismus, den praktiſchen betrifft, ſo beruht er entweder auf einer Vorſtellung von dem praktiſchen Vermögen des

Menschen der Freyheit, oder auf der Unlauterkeit der Maximen, wodurch der Glaube an Gott entweder aufgehoben oder in leeren Schall verwandelt wird. Jenen könnte man den moralischen Atheisten, diesen den ausübenden nennen. Der moralische Atheist, welcher um seiner Vorstellung von der Freyheit und der Tugend willen leugnet, daß ein Gott sey, und meint, daß er, um desto uneigennütziger die Tugend zu üben, sich selbst alle Hoffnung der Vergeltung, dadurch daß er keinen Gott glaubt, benehmen müsse, giebt zu erkennen, daß er entweder ein Heuchler ist, der seine niedrige sinnliche Neigung, die ihn vor ihm selbst verächtlich gemacht hat, durch eine scheinbare Resignation, welche man sehr wohl als die Folge des sinnlichen Ekels und der Ueberladung ansehn kann, verleugnen will; oder daß er die erhabenste Quelle des Glaubens an Gott, welcher aus der moralischen Natur des Menschen hervorgeht, und mit der Uneigennützigkeit der Gesinnung und Reinheit seiner Maximen sehr wohl bestehn kann, entweder nicht kennt, oder absichtlich einen niedrigen Gesichtspunkt annimmt, um sich mit Stolz darüber zu erheben. Der ausübende Atheist endlich, (gewöhnlich der praktische genannt) welcher, ob er gleich vorgiebt, einen Gott zu glauben, ihn dennoch durch seine Gesinnungen und Hand-

lungen verleugnet, und gleichsam seinen Unglauben ausübt, ist unter die zu zählen, welche das eigentliche wahre geistige Leben noch nicht inne geworden sind, und gehört, bey seinem vorgeblichen Glauben, unter die Ungläubigen, welche Art von Atheismus wohl die häufigste ist. Ob übrigens Atheismus mit Tugend und Rechtschaffenheit bestehn könne, oder ob jeder wirklich rechtschaffene und von dem unendlichen Streben seiner Freyheit erfüllte und angetriebene Mensch nothwendig den Glauben an Gott haben werde, sind Fragen, deren Beantwortung von der Vorstellung abhängt, die man mit dem Begriffe von Gott verbindet, die man aber, wenn man sie aufwirft, nicht durch zweydeutigen Wortgebrauch spielend beantworten muß, sondern mit Ernst und Würde, wobey jede Paradoxie vermieden wird, und man am Ende nicht den nach Wahrheit suchenden in der Ungewißheit läßt, ob mit ihm nur habe ein Spas getrieben werden sollen. Der Rechtschaffene weiß ohnedem, daß nicht jeder der Gott zu glauben vorgiebt, den einzigen wahren Glauben habe, wobey man, durch ein göttliches Leben Gottes inne wird, daß aber der, welcher von der erhabenen Würde seiner Natur überzeugt ist, und seine unendliche Bestimmnng kennt, auch von dem Glauben erfüllt sey,

der ihm allein seines Wesens Unabhängigkeit von dem äußerlichen, sichtbaren, vergänglichen zusichert, und ihm das Unterpfand des Ewigen, Unvergänglichen ist, nach welchem sein Geist schon hinieden hinstrebt.

Was ferner die verschiedenen Gründe für den Glauben an Gott anlangt, so wird man gewiß aus dem vorstehenden Abschnitte gesehen haben, welche Ansicht von diesen Glaubensgründen ich habe, und daß ich von nichts weiter entfernt bin, als von der Demonstrirsucht, die dem Menschen den Glauben an Gott erst beybringen, eindemonstriren will. Nichts als erwecken kann die Philosophie das Bewußtseyn von dem Daseyn und der Nothwendigkeit dieses Glaubens, aber denselben nicht hineintragen, oder lehren; wer dieß glaubt, kennt den Glauben nicht, welcher eben darum das einzige, höchste ist, weil er schlechterdings nicht demonstrirt werden kann, sondern schlechthin unerweislich, gewiß ist. Gott ist, dieß ist das einzige was sich sagen läßt, dieß ist der höchste, und um mit Leibnitz zu reden, einzige unmittelbare Gegenstand des Bewußtseyns. Hier bedarf es keines Beweises, keiner Schlüsse, keiner Begriffe;

hier ist alles unmittelbare Beziehung der Seele auf den Unendlichen, nichts Mittelbares, durch irgend einen Gegenstand gegebnes, sondern unmittelbar, in dem Innersten des Geistes gegenwärtig, unaussprechlich. Der Unbegreifliche ist in den Momenten des klaren Selbstbewußtseyns unmittelbar gegenwärtig, aber eben darum vermögen keine Worte, keine Schlüsse die Gewißheit darzustellen, mit welcher die Ueberzeugung von dem unmittelbaren Daseyn desselben sich unsers ganzen Wesens bemächtigt. Aber woher kommt dennoch diese Ueberzeugung? welches ist die Veranlassung, die die Vernunft nöthigt, das Daseyn des Unbegreiflichen, des Unendlichen für wahr zu halten? Läßt sich diese wirklich so genau bezeichnen, daß sie jeder als den Weg erkennen müßte, der ihn zum Glauben an Gott führt? — Es zeugt in der That gerade nicht von dem guten Zustande der sittlichen Verfassung unsers Zeitalters, daß man mit so mannichfaltiger Anstrengung und mit sichtbarer Aengstlichkeit Gründe für eine Ueberzeugung sucht, die von jeher die Ueberzeugung jedes Edeln war und es immer seyn wird, und man kann sich kaum des gerechtesten Staunens erwehren, wenn man hört, daß nach so vielen Jahrhunderten, in welchen die Menschen an

Gott glaubten, es einigen wenigen gelungen seyn soll, den einzigen vernünftigen Begriff von dem Glauben an Gott, und die Gründe dahin, gefunden und gelehrt zu haben, und daß erst in 10 Jahren vielleicht die Menschen vernünftig genug seyn werden, den hohen Sinn und die Wahrheit der neuen Lehre zu fassen und anzuuehmen. Dennoch ist es dem Geiste des Zeitalters gemäß, hier mit kritischem Scharfsinn die Wege vorzeichnen zu wollen, auf welchen der Mensch zu einer Ueberzeugung gelangt, die schon längst da war und noch fortdauern wird, wenn von allen den scharfsinnigen Deductionen kein Buchstabe mehr gefunden werden kann. Dieß soll und kann keinen Tadel enthalten, daß man die Gründe für jenen Glauben aufsucht, prüft und nach ihrer besondern Gültigkeit darstellt; dieß ist allerdings nöthig, und man kann es durchaus nicht tadeln, wenn eine genauere und richtigere Kenntniß der Vernunft eine genauere Unterscheidung und Prüfung jener Gründe veranlaßt. Auch wird niemand leugnen, daß es verschiedene Grade der Ueberzeugung gebe, und daß der eine unleugbare Vorzüge vor den andern besitzen könne. Der Deutsche ist ja, wie Mendelssohn an einem Orte (an die Freunde Lessings, S. 10.) in einer andern Beziehung, aber

sehr richtig sagt, durch die Naturgeschichte gewöhnt, etwas zu classificiren. Allein, daß man nicht blos unterscheidet, sondern ganz absondert; daß man einen oder den andern Grund der Ueberzeugung für allein gültig erklärt, weil er vielleicht, um Ueberzeugung zu wirken, einen höhern Grad der Cultur voraussetzt; daß man das, was vereinigt, mit einer unwiderstehlichen Kraft wirkt, so vereinzelt; dieß ist es, was wohl schwerlich gebilligt werden kann. Wenn es darauf ankommt, Ueberzeugung zu wirken, und wenn man dabey auf die menschliche Natur, wie sie vor der Hand wirklich ist, nicht auf ein Ideal, das nirgends außer der Idee existirt, Rücksicht nimmt, so ist es nöthig, sie alle vereint zu nützen, und durch sie alle so viel Ueberzeugung hervorzubringen, als möglich ist. Man kann es daher unmöglich billigen, daß man anfängt, den Glauben durch Systeme dieser oder jener Schule zu tyranniſiren, daß man manche Ueberzeugungsgründe, welche in dem Gemüthe eines jeden so herrliche Früchte hervorbringen können, verdreht, um sie schmähen zu können, und mit Stolz den seinigen für den einzigen vernünftigen auszugeben. Ich bin überzeugt, daß es mehr als einen Weg gebe, zu jenem Glauben

auf eine vernünftige Weise zu gelangen; denn die Veranlassungen dazu sind so unzählig, wie die Beziehungen, in denen unser ganzes Wesen mit dem Unendlichen steht; und wer der Veranlassung, die er in seinem Innern findet, und wie er sie findet, ganz treu und redlich folgt, in dem ist der wahre Glaube. Aber ich bin auch überzeugt, daß in keinem Menschen eine Art der Ueberzeugung einzeln angetroffen werde, sondern daß sie alle, bey diesem mehr, bey jenem weniger vereint wirken; und daß der Mensch, welcher ganz zum Bewußtseyn seines wahren Daseyns gelangt ist, sich von allen zusammen ergriffen fühlt. Die Natur hat hier vereinigt; darum ist es nicht zu billigen, wenn man hier eigenmächtig, ohne Noth, trennen will. Was insbesondere die Art anbetrifft, wie die kritische Philosophie diesen Glauben aus der praktischen Vernunft ableitet, so bin ich zwar weit entfernt, zu leugnen, daß, von einem gewissen Standpunkte aus, auch sie wirksam seyn könne, oder zu behaupten, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht auch, und vorzüglich auf der moralischen Natur des Menschen gegründet sey. Aber ich bin auch fest überzeugt, daß der Glaube an Gott nur dann

ganz rein und fest ist, wenn er nicht aus einer Neigung entspringt, die sich auf einen Gegenstand außer dem Menschen bezieht, deren Befriedigung ihn zum Bedürfniß macht, dieser Glaube muß vielmehr aus einem ganz reinen, von allem Sinnlichen unabhängigen, Streben des innern Menschen nach dem Unendlichen sich entwickeln; und je freyer dieses Streben wird, desto inniger dringt sich jene Ueberzeugung dem Bewußtseyn auf; mit einem Worte: jener Glaube darf nicht blos die Folge eines Wunsches, eines Strebens seyn, das durch etwas außer mir befriedigt werden soll; sondern zugleich Selbststreben, unendliches Streben der freyen Vernunft. Je mehr daher dem Menschen sein inneres, wahres Daseyn und Wesen klar wird, desto lebendiger arbeitet sich jener Glaube aus dem Innern desselben hervor, er wird Bedürfniß, heiliges, unentbehrliches Bedürfniß, weil wir uns selbst erst in dieser unaussprechlichen Ueberzeugung finden; aber er beruhet nicht auf dem Bedürfnisse eines Gegenstandes außer dem Menschen; daher heißt er allein mit Recht ein moralischer Glaube. Aus diesem Gesichtspunkte, in welchem sich mir jener

Glaube darstellt, muß alles das betrachtet werden, was oben gegen die gewöhnliche Art, den Glauben an Gott auf die moralische Natur des Menschen zu gründen, erinnert worden ist. Jene Zweifel sind lediglich aus meiner innigsten (ich gebe gern zu, blos subjectiven —) Ueberzeugung entsprungen; daß der Mensch im Anschauen seines wahren innern Wesens eines Grades von Selbstbewußtseyn fähig ist, wo ihm ein solcher Uebergang vom Endlichen zu dem Unendlichen weder nöthig noch zureichend erscheint. Hingegen habe ich oben erklärt, daß ich die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus der Natur weder für so willkührlich, noch für so unbedeutend halte, wie man sie jetzt gewöhnlich ausgeben will, und ich erwarte nicht, daß man dagegen die gewöhnlichen, und meiner Art hierüber zu denken gar nicht entgegenstehenden, Einwendungen machen werde, indem sie für nichts mehr gelten soll, als was sie ist, nothwendige dringende Veranlassung der Vernunft, ein Princip alles Daseyns, das den Grund alles Lebens in sich selbst hat, vorauszusetzen und anzunehmen, welches der Verstand und die Sprache aller Gott nennt. Zwar scheint es an der Ordnung des Tages zu seyn, alle Aussprüche des allgemeinen Menschenverstandes (den

man stolz den gemeinen', de plebe, nennt,) für unvernünftig zu erklären, und den Ausspruch jenes Meteors in den finstersten Zeiten, des Bruno, der gemeine Sinn habe nicht immer die Wahrheit auf seiner Seite, in der weitesten Ausdehnung anzunehmen. (il senso più commune non è il più vero --- de la Causa Principio et Uno, pag. 46.) Auch ist meine Meinung nicht, daß ohne jener Veranlassung der Vernunft das Gewicht der völligen Ueberzeugung einzuräumen, niemand den wahren Glauben an Gott haben könne. Aber wie man behaupten könne, daß der, welcher mit dem Glauben an Gott jene Vorstellung verbindet, und Gott für das unsichtbare unbegreifliche Princip der sichtbaren und unsichtbaren Welt hält, keinen Gott, sondern einen Götzen glaube, daß der, welcher eine Vorsehung glaubt, und von ihr alles erwartet, dessen er zur Erreichung seines höchsten Gutes bedarf, Götzendienst und Abgötterey treibe — wer wird dieß glauben?

Worin endlich Religion (der bloßen Vernunft, von welcher hier allein die Rede ist), bestehe, darf ich wohl nun nicht erst ausführlich erklären. Sie ist überhaupt etwas, das sich nicht sowohl er-

klären oder demonstriren läßt, als vielmehr dadurch erkannt werden kann, daß sie ausgeübt wird. Wer sie durch Begriffe anschaulich zu machen hofft, kennt das wahre Wesen der Religion nicht, und so wenig ich die Fäden, an denen mein Leben gleichsam hängt, vorzeichnen kann, ohne dieses zu zerstören, so wenig kann ich mit bloßen Begriffen ausdrücken, worin meine Religion bestehe, die das Princip des geistigen Lebens in mir ist. Es liegt in der Natur des Glaubens, und namentlich des Glaubens an Gott, daß er sich durchaus nicht durch bloße Begriffe darstellen und rechtfertigen lasse, und es ist daher nicht abzusehn, wie man, ohne den wahren Glauben (jenes rasonnable feeling, wie Hume sagt,) aufzuheben und in ein leeres Wortspiel zu verwandeln, sich mit bloßen Begriffen begnügen, und alles Gefühl verbannen will. Nenne man es Mysticismus; so wie man es sinnliches Gefühl nennt; es ist mehr als das, es ist das vernünftigste Gefühl, das reinste, innigste Bewußtseyn unsers Daseyns. Selbst in dem Augenblicke, wo bey dem Anschauen der Natur in dem Menschen die Ahndung einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte erweckt wird; in dem Augenblicke, wo ein unaussprechliches Gefühl ihn mit dem Hauche des unendlichen Geistes anweht,

dessen Leben alles durchdringt; da sieht der Mensch zugleich sein ganzes Wesen in voller Klarheit; da ist er nicht blos sinnliches, auf diesen irdischen Platz eingeschränktes Wesen, sondern sein wahres Daseyn sondert sich ab von der Hülle, die ihn umgiebt, und erscheint ihm in seiner wahren — in seiner göttlichen Gestalt! Und ist Religion ohne Gefühle nur denkbar? Läßt sich hier alles mit bloßen Begriffen abthun? — Religion ist Eigenthum des Menschen, nicht des reinen Geistes, von dem Niemand einen wahren Begriff hat. Man darf daher nicht vergessen, daß man von Menschen redet, in welchen Trieb und Handlung, That und Neigung unzertrennlich verbunden sind, und daß der Glaube hier nichts anders ist, als ein Bewußtseyn, ein Gefühl unsers vernünftigen Wesens, das uns für Uebezeugung, für Wahrheit gilt. Wo im Menschen inniges, wahres Gefühl seines Daseyns ist, da ist Glaube; und wo Glaube ist, da ist das reinste Gefühl, Bewußtseyn des eigensten, wahrsten Wesens. Wenn wir uns dem Unendlichen nähern, dann geschieht dieß nicht durch einen Gedanken, der endliche Verstand hat keinen Gedanken für den unendlichen und der lebendige Geist läßt sich nicht darstellen in todten Worten; sondern, wenn unser

innerstes Wesen sich zu dem Glauben an Gott erhebt, so geschieht dieß durch ein unaussprechliches, heiliges, einziges Gefühl; durch eine Offenbarung in unserm Innersten, welche keine Worte bezeichnen, sondern die That ausdrückt; Gottesahndung und Gottes Nähe! Und wo diese ist, da ist Glaube, da ist der Mensch voll von dem Unendlichen, lebend von dem Odem des Unsichtbaren, der das Sichtbare erfüllt; da ist Religion!

Bey dem Verleger dieses, Siegfr. Lebr. Crusius in Leipzig, sind auch nachstehende Verlagsartikel zu haben:

Anti-Phädon, oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, in Briefen, 8. 785. 16 Gr.

Beyer, Joh. Rud. Gottl. zur Aufklärung der Volksreligion, ein Beytrag in Predigten, 3 Theile gr. 8. 788. 3 Thlr. 12 Gr.

Briefe, philosophische, über das Princip und die ersten Grundsätze der sittlich religiösen Erziehung, (v. J. C. Greiling) gr. 8. 794. 1 Rthl. 10 Gr.

Dreves, Georg, Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit, 2 Theile 8. 797. 98. 2 Rthl.

Flügge, C. W. Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 1. 2. und 3. Theils 1te Abth. gr. 8. 794. 3 Rthl. 20 Gr.

Gedanken und Vorschläge zur Verbesserung des Volks', durch Verbesserung seiner Lehrer. Eine Zeitschrift, allen weisen Fürsten, Staatsmännern und Menschenfreunden zugeeignet (von Münnich). gr. 8. 791. 12 Gr.

Greilings, Joh. Christ. Ideen zu einer künftigen Theorie der allgemeinen praktischen Aufklärung, 8. 795. 8 Gr.

Hauff, M. C. V. über den Gebrauch der Griechischen Profanscribenten zur Erläuterung des Neuen Testaments, gr. 8. 796. 16 Gr.

Henrici, G. Fordern große Tugenden oder große Verbrechen mehr Geisteskraft? Ein philosophisches Gespräch, 2 Theile gr. 8. 795. 1 Rthl.

— kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre, 1r Theil 8. 799. 1 Rthl. 4 Gr.

Kindervaters, M. Christ. Victor, pragmatische Darstellung der Leidensgeschichte Jesu mit hinzugefügten moralischen Betrachtungen für denkende Christen, insbesondere für Prediger, gr. 8. 797. 1 Rthl.

Kritik der christlichen Offenbarung, od. einzig möglicher Standpunkt die Offenbarung zu beurtheilen, gr. 8. 798. 12 Gr.

Planks, Doct. Gottl. Jak. Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 2 Theile gr. 8. 791. 95. 2 Rthl. 18 Gr.

Platners, Doct. Ernst, neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise, 1r Th. gr. 8. 790. 1 Rthl. 20 Gr.

Plessings, Fr. W. L. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums, 2 Bände gr. 8. 788. 90. 4 Rthlr. 6 Gr.

Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabnen, 8. 793. (v. G. Dreves) 16 Gr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tittmann, Johann August Heinrich,

Ideen zu einer Apologie des Glaubens

Leipzig 1799
Ph.pr. 1185 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042064-2
VD18 10651454